مصر میں جدید تفسیری رجحانات

(تفسیر مفتی محمد عبدہ کا اختصاصی مطالعہ)

(تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ)

سیشن 2010ء- 2015ء



نگران مقالہ	مقالہ نگار
ڈاکٹر ثمینہ سعدیہ	عائشہ جبیں
اسسٹنٹ پروفیسر	رول نمبر: 1001

شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

(الانعام 6: 153)

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجیے) اور یہ کہ میرا سیدھا راستہ یہی ہے تو تم اسی پر چلنا اور (اس کے علاوہ) دیگر راستوں پر نہ چلنا کہ (اُن پر چل کر) تم اللہ کے راستے سے الگ ہو جاؤ گے۔ اللہ ان باتوں کا تمہیں حکم دیتا ہے تاکہ تم پرہیزگار بنو۔

انتساب

محترم والدین

اور ان علمائے امت کے نام

جن کا مرکزِ حیات ابلاغِ علم، غلبۂ دین اور رضائے الٰہی ہے۔

اظہارِ تشکر

اظہارِ تشکر

تمام حمد وثناء اللہ رب العالمین کے لئے ہے جو رؤف ورحیم اور علیم وخبیر ہے جس کے انعامات واحسانات کے شمار سے زبان وقلم عاجز ہیں، جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل 16: 18] انعاماتِ باری تعالیٰ میں سے نعمتِ عظمیٰ ہے کہ اس نے ہمیں امتِ محمدیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرد بنایا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا احسانِ عظیم ہے کہ اس نے اپنی اس کمزور اور ناتواں بندی کو علومِ دینیہ کا طالبعلم ہونے کا شرف بخشا۔ الحمدللہ ایم فل کی سطح پر تحقیقی مقالہ کا محور قرآن حکیم تھا اس سے اگلی سطح (پی ایچ ڈی) پر بھی مجھے علومِ قرآن سے متعلق موضوع پر تحقیق کرنے کی سعادت نصیب ہوئی۔ رب رحیم سے دعا ہے کہ وہ اپنے محبوب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کا مصداق بنائے: "خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ"۔

یہ بات لکھتے ہوئے انتہائی مسرت وفخر محسوس کرتی ہوں کہ الحمدللہ شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب میں میرا تعلیمی سفر بی۔ اے آنرز سے 2003ء میں شروع ہوا، یہ اُس وقت کی بات ہے جب علم دوست استاد پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت کی مساعی جلیلہ سے طالبات کے لئے بی۔اے آنرز کا آغاز ہوا، مجھے اس اولین کلاس کی طالبہ ہونے کا اعزاز حاصل ہے، ایم فل اور اب پی ایچ ڈی کی تکمیل کے مراحل بھی اسی معروف ادارے سے طے ہو رہے ہیں۔

میں صمیمِ قلب سے شکریہ ادا کرتی ہوں ڈاکٹر محمد اعجاز (ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب) اور ڈاکٹر حافظ عبدالقیوم (استاد محترم شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب) کا جنہوں نے موضوع کے انتخاب اور خطۃ البحث کی تیاری سے لے کر مقالے کی تکمیل تک مشفقانہ معاونت کی اور فنی مشکلات کے حل میں مدد کی۔

شکر گزار ہوں اپنی نگران مقالہ محترمہ ڈاکٹر ثمینہ سعدیہ کی جنہوں نے اپنی بہت سی مصروفیات کے باوجود اپنا قیمتی وقت دیا ان کی شفقت اور معلمانہ رہنمائی نے تحقیقی سفر آسان کیا۔

خصوصی شکریہ کی مستحق ہیں انتہائی مشفق ومہربان استادِ محترمہ پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت، ڈین کلیہ علومِ اسلامیہ (سابقہ)، ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر (سابقہ)، پروفیسر ایمیریطس ادارہ علومِ اسلامیہ جامعہ پنجاب، جن کے قیمتی وناصحانہ مشوروں نے تحقیق کے کٹھن مراحل کو سہل کیا۔ اللہ کریم ان کو صحت وعافیت کے ساتھ عمرِ دراز عطا فرمائے (آمین)۔

بات نامکمل رہے گی اگر میں ان شخصیات اور منتظمین حضرات کا ذکر نہ کروں جن کے تعاون کے بغیر یہ خواب شرمندۂ تعبیر ہونا مشکل تھا:

- محترم ڈاکٹر حافظ عثمان احمد (اسسٹنٹ پروفیسر ادارہ علومِ اسلامیہ جامعہ پنجاب) کے لئے کلماتِ تشکر ہیں جنہوں نے چند اہم کتب ورسائل تک رسائی کے لئے تعاون کیا۔
- حرمین شریفین کے مکتبات کے منتظمین کی بالخصوص شکر گزار ہوں جنہوں نے میرے حجازِ مقدس کے سفر کے موقع پر بعض مفید کتب (مجلد، سافٹ کاپی) مہیا کیں۔
- ادارہ اسلامیات لاہور اور ادارہ ریاض الجنۃ لاہور کی احسان مند ہوں جنہوں نے مقالے سے متعلقہ بعض کتب مصر اور انڈیا سے

منلوا لر دیں۔

- لائبریری شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب کے عملے کے قابل احترام افراد بالخصوص جناب فیاض حسین کی شکر گزار ہوں جنھوں نے کتب کی فراہمی میں مخلصانہ معاونت کی۔
- لائبریری ادارہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب کا معزز عملہ اور ان کے ساتھ مرکزی لائبریری جامعہ پنجاب، قائداعظم لائبریری، محدث لائبریری، معارفِ اسلامی منصورہ لائبریری کے منتظمین بھی شکریہ کے مستحق ہیں۔
- اپنی قابل فخر دوست محترمہ نادیہ شبیر راؤ (لیکچرر گورنمنٹ کالج برائے خواتین سلامت پورہ لاہور) کی احسان مند ہوں جنھوں نے مجھے آمادۂ عمل رکھا اور ہر مشکل گھڑی میں بھرپور مدد کی۔
- اپنے والدین کریمین کی تہہ دل سے شکر گزار ہوں جن کی دعاؤں، توجہ اور فراہمیٔ وسائل کے سبب یہ مقالہ پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اپنے بہن بھائیوں کے لیے بھی کلماتِ تشکر ہیں جن کا عملی تعاون اور ایثار اس تحقیقی سفر میں ہر قدم میرے ساتھ رہا۔
- عزیزہ مریم احمد شکریہ کی مستحق ہیں جنھوں نے محنت و توجہ سے مقالے کی کمپوزنگ کی۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ تمام معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے (آمین)۔

عائشہ جبیں

جولائی 2017ء

Abstract

Abstract

Modern Exegetic Trends in Egypt with Special Reference to Mufti Muhammad Abduhu

The Glorious Qur'an is a Book revealed on our Prophet (S.A.W), a complete guide book for entire humanity which covers all spheres of human life.

Since the creation of Adam(A.S), human thoughts have been continuously passing through an evolution. The Creator of the Universe bestowed human beings with knowledge and reasoning. On the basis of which he ponders over creation of the Lord and in its light and guidance he explores new vistas of life. It has been ingrained in his nature to investigate mysteries of this Universe. To seek the consent and obedience of Allah is also part of all human beings' nature. In order to fulfill this natural desire, Almighty Allah sent His Prophets and Holy Books. The Qur'an is the last of such revealed books which has been guiding human beings for the last one thousand and four hundred years. Human thought is liable to faults and errors. The Holy Qur'an, being an explicit text, also gives the road map to faulty and erratic thinking and beliefs so they might adopt an enlightened path for the success in this world and the Hereafter. In all ages or eras, the Ulama always played a vital role to sort out problems of human beings and tried to guide them by explaining the teachings of the Holy Qur'an in the light of the explanation given by the Prophet (S.A.W), his followers and the succeeding generations respectively.

After dominance of western thoughts and culture, human thought has appeared in altogether different grab than the past. The present age is replete with the specimens of western hegemony in the field of science and technology. The western civilization, at present, rules over the muslim world, in terms of political, social and economic context. The modern western thought treats religion as something "additional" or "irrelevant", whereas previously, the existence of God as an unseen supreme power, the soul, and the life after death – were considered as three vital points of human thought and struggle. The clergy played the dominant role in determining the sources of the blessings and bounties of God, as well as the interpretation of religious text. But very soon a change occurred and the clergy was replaced by the advent of "Modernism", "Liberalism", "Marxism", etc. These new movements raised a lot of questions even the existence of God was also questioned by the philosophers. Now, Universe, human existence and worldly life all three have become the centre of attention for

the modern man. To provide material goods and luxuries to human body and getting happiness is now the central point of modern philosophy. The right of interpretation and explanation of religious text is given to individuals. The welfare or prosperity of human beings has been relocated. Now it is based on "rationalization" rather than "religion". This modern thinking of the west also raised a challenging question before whole muslim world whether Islamic teachings are useful for the present modern age. Egypt was one of those leading muslim countries where this question seemed most crucial. This reinforcement of the western thought took place in Egypt in the nineteenth century. As a result of this increasing hegemony of westernized thought, the Muslim Scholars and Ulama explained that Islam is relevant and applicable for all times and ages. One aspect of their struggle has been the explanation of the Holy Qur'an as a vibrant source for solving new emerging situations and problems. A social reformer, an erudite scholar and a thinker Mufti Muhammad Abduhu played a pioneer role by pronouncing that the Holy Qur'an has potential for revival of Islamic Thought.

The topic of this research is based on analytical study of Mufti Muhammad Abduhu's explanation of the Qur'an. The research aims at: (a) Whether pioneer modern exegete Muhammad Abduhu has guided the muslims in contemporary problems. (b) Does his exegesis of the Qur'an show any impact of western thought and ideology?

This exegesis of the Qur'an is analyzed by dividing the thesis in two sections. These two sections are dealt logically.

First section deals with the history of exegesis, its origin, evolution as well as rules pertaining to the acceptance or rejection of exegesis.

Second section deals with the rules applied or followed by Mufti Muhammad Abduhu and his methodology.

I have tried to describe and analyze the viewpoint and approach of Muhammad Abduhu regarding the Uloom-ul-Quran which are necessary for an exegete, such as Asbaab-ul-Nazool, Nasikh-o-Mansookh etc. In the last I have tried to present the descriptive and analytical study of Muhammad Abduhu's explanation of the verses pertaining to Islamic beliefs (Aqaid) as well as social, political and economic affairs (Ahkam).

♣..............♣...............♣

مقدمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ والصلوٰة والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین محمد وعلی الہ واصحابہ اجمعین.

اللہ رب العالمین نے اس کائنات میں انسانی زندگی کی ابتدا کے ساتھ ہی انبیا و صحف کی صورت میں انسانوں کی تہذیبِ نفس اور اصلاح و فلاح کا حکیمانہ بندوبست فرمایا۔اس سلسلۃ الذھب کی آخری کڑی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔آخری صحیفہ ربانی قرآن مجید خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پر بتوسط جبریل علیہ السلام نازل کیا گیا۔یہ کتابِ عظیم، شریعتِ اسلامیہ کا مصدرِ اول، انسانیت کے لئے تاقیامت سرچشمۂ ہدایت، مکمل دستورِ عمل، علم و حکمت کا منبع اور فلاح و خسران کی میزان ہے۔حیاتِ ارضی واخروی میں سعادت و نجات اس کتابِ عظیم پر ایمان و عمل سے مشروط ہے۔یہی وہ نورِ مبین ہے جو انسان کو عقیدہ و عمل کی تاریکیوں سے نکال کر روشن سیدھے راستے کی طرف اُس کی رہنمائی کرتا ہے اور یہی وہ نافع نسخۂ شفا ہے جس سے حیاتِ انفرادی واجتماعی کے تمام سقم و علل دور ہوتے ہیں۔اسی بنا پر ہر دور میں علمائے کرام عوام الناس کی راہنمائی کے لئے قرآن حکیم کی تفسیر و تشریح کا فریضہ ادا کرتے رہے ہیں۔

قرآن حکیم کے اولین مفسر و معلم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال، افعال اور سیرتِ طیبہ قرآن کریم کے شارح و ترجمان ہیں۔صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، مفسر و معلم قرآن صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین شاگرد ہیں۔انہوں نے قرآن کریم کی تلاوت، اس کا علم، فہم اور عمل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سیکھا۔اس کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنھم سے تابعین اور تابعینِ کرام سے تبع تابعین نے علمِ قرآن حاصل کیا۔اس طرح قرآن حکیم کی تفسیر و تعلیم کا آغاز عہدِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا اور اس کے بعد ہر دور میں ملتِ اسلامیہ کے ممتاز علما قرآن کریم کا علم و فہم آگے منتقل کرتے رہے ہیں۔آیاتِ قرآنیہ کی تفسیر و تشریح کا یہ مبارک سلسلہ آج تک جاری ہے اور انشاء اللہ تا قیامت جاری رہے گا۔ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری میں تفسیرِ قرآن نے ایک باقاعدہ اور وسیع علم کی صورت اختیار کرلی، اس کے لئے اصول و قواعد منضبط کئے گئے، مفسر کے لئے شرائط متعین ہوئیں، مختلف علوم پر عبور ہونا لازمی قرار دیا گیا۔مقصودِ الٰہی کے بیان میں احادیث و آثار پر اعتماد کو لازم قرار دیا گیا۔ابتدا میں تفسیر کا انداز احادیث و آثار کی روشنی میں آیات کا معنی و مفہوم بیان کر دینا رہا۔اس کے بعد آئندہ ادوار میں مخصوص حالات و مسائل کی وجہ سے مفسرینِ کرام نے اجتہادی بصیرت استعمال کرتے ہوئے تفاسیر پیش کیں۔اس طرح تفسیرِ قرآن کی دو بنیادی اصناف سامنے آئیں، ایک تفسیر بالماثور اور دوسری تفسیر بالرائے۔پھر کچھ حضرات نے اپنی اھوا و اغراض کو اصل قرار دے کر اپنے مذموم مقاصد کے پیشِ نظر بھی تفاسیر لکھیں جس کی وجہ سے تفسیر بالرائے کو مذموم و محمود میں تقسیم کیا گیا۔چنانچہ جوں جوں کتبِ تفسیر منظرِ عام پر آتی رہی ہیں، ائمہ امت ان مسلمہ اصول و قواعد کی روشنی میں دینی سرمایہ میں ان تفاسیر کا مقام و مرتبہ بھی متعین کرتے رہے ہیں۔علمِ تفسیر جو اب چودہ صدیوں پر محیط ہے، اس کی وسعت و گیرائی کا بنیادی سبب قرآن حکیم کا کلامِ الٰہی ہونا ہے۔جس طرح اللہ رب العالمین کی عظمت و قدرت لامحدود ہے اسی طرح کلامِ الٰہی کے

عجائبات لامحدود ہیں جیسا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "**لاتنقضی عجائبه**"[1]۔یہی وجہ ہے کہ ذخیرۂ تفسیر میں متنوع رجحانات واسالیب کی حامل تفاسیر موجود ہیں، مثلاً جن علمانے نحوی وصرفی قواعد اور اعراب کی وضاحت سے مفردات وآیات کے معانی بیان کرنے پر توجہ مرکوز کی ہے ان میں یحییٰ بن زیاد الفراء (م207ھ) کی **معانی القرآن** اور ابو جعفر نحاس (م338ھ) کی **اعراب القرآن** کے نام نمایاں ہیں۔ جن ائمہ نے مشکلات القرآن کی تشریح کے لئے تفسیر لکھی ان میں ابن قتیبہ (م276ھ) کی **تاویل مشکل القرآن** شامل ہے۔ احادیث وآثار کی روشنی میں مکمل قرآن مجید کی تفسیر تحریر کرنے والے مفسرین میں نمایاں نام ابن جریر طبری (م310ھ) کا ہے جن کی **تفسیر جامع البیان عن تاویل آی القرآن** کوام التفاسیر کی حیثیت حاصل ہے۔ علما کی تفسیری مساعی میں عقل واجتہادی بصیرت سے تفسیر قرآن پیش کرنے کا رجحان بھی نظر آتا ہے، اس طرزِ تفسیر میں علمانے اپنے اجتہاد کی بنیاد احادیث وآثار پر رکھتے ہوئے آیات کی تشریح نقلی دلائل کے تابع پیش کی ہے، اس رجحان کی حامل تفاسیر میں قاضی بیضاوی (م691ھ) کی **انوار التنزیل واسرار التاویل** اور ابوحیان اندلسی (م745ھ) کی **البحر المحیط فی التفسیر** وغیرھم شامل ہیں۔ جن مفسرین نے فقہی اسلوب اختیار کیا یعنی صرف عملی احکام سے متعلق آیات کی تفسیر اور ان سے مستنبط ہونے والے احکام بیان کرنا ان کے پیشِ نظر رہا ان میں ابو بکر جصاص (م370ھ) کی **احکام القرآن** اور ابن عربی مالکی (م543ھ) کی **احکام القرآن** نمایاں ہیں۔ راست فکر علما کے اختیار کردہ ان اسالیبِ تفسیر کے ساتھ ساتھ اہلِ بدعت کا منہج تفسیر بھی نظر آتا ہے۔ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں جن بدعتی وباطل فرقوں کا ظہور ہوا ان بدعتی گروہوں نے اپنے عقائد ونظریات کی تائید وتوثیق کے لئے آیاتِ قرآنیہ کی تفسیر اپنی ذاتی فکر وخواہش کے مطابق بیان کی، مثلاً معتزلہ کی تفاسیر میں قاضی عبدالجبار (م415ھ) کی **تنزیہ القرآن عن المطاعن** اور علامہ زمخشری (م538ھ) کی **الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل** وغیرہ سامنے آئیں۔ غالی صوفیاء میں سے محی الدین ابن عربی (م638ھ) اور فلاسفہ میں سے فارابی (م339ھ) وغیرہ نے تفسیرِ قرآن پیش کی۔ نتیجتاً علمائے اہلِ سنت نے ایسی تفاسیر بھی لکھیں جن میں مدلل ومؤثر انداز سے بدعتی فرقوں کی تردید کرنے کا رجحان غالب نظر آتا ہے ان میں فخر الدین رازی (م606ھ) کی **مفاتیح الغیب** اور علامہ آلوسی بغدادی (م1270ھ) کی **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی** وغیرہ شامل ہیں۔ تفسیرِ قرآن کا یہ مبارک سلسلہ جب انیسویں صدی عیسوی/چودھویں صدی ہجری میں داخل ہوا تو اس دور کے حالات وضروریات کے مطابق علمِ تفسیر میں متعدد نئے رجحانات سامنے آئے۔

انیسویں صدی عیسوی میں مسلم ریاستیں جب سیاسی طور پر مغربی طاقتوں سے مغلوب ہوئیں تو روایتی مسلم معاشروں کی ٹوٹ پھوٹ کے ساتھ ساتھ مسلمان مغرب کی علمی وسائنسی ترقی سے مرعوب ہونے لگے۔ ان اسلامی ممالک میں مملکتِ مصر سرفہرست ہے جہاں مغربی افکار ونظریات کے نفوذ واثرات کے نتیجہ میں فکرِ اسلامی کے احیا اور ملتِ اسلامیہ کے ارتقا کی جدوجہد کا آغاز ہوا۔ مصر میں مسلمانوں کی اصلاح وترقی کی اس جدوجہد میں دو نمایاں طبقات نظر آتے ہیں، ایک وہ حضرات جو مغربی فکر سے مرعوبیت کے سبب طرزِ جدید پر مصری معاشرہ کی تنظیمِ نو کے حامی تھے اور دوسرے وہ حضرات جو جدیدیت کو مغربیت اور لادینیت سے تعبیر کرتے ہوئے اسلام کی حقیقی تعلیمات کو ہی فلاح وترقی کا ضامن قرار دیتے تھے۔ اس طرح مصر میں تجدید وتجدد کی لہریں متوازی طور پر چلتی نظر آتی ہیں۔

1- الترمذی، **الجامع**، ابواب فضائل القرآن، باب ماجاء فی فضل القرآن، رقم الحدیث: 2906، ص: 858

چونکہ فکرِ اسلامی کا منبع و ماخذ قرآن حکیم ہے اسی لئے ہر دو طبقہ کے افراد نے مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کے لئے جن نقوش عمل کی طرف دعوت دی اس کی دلیل اور ثبوت قرآن کریم سے پیش کرنے کے لئے آیاتِ قرآنیہ کی تشریح و تاویل کا سہارا لیا۔

عصرِ جدید میں مصر کے وہ مصلحین جن کی اصلاحی جدوجہد پر دینی رنگ غالب تھا ان میں مفتی محمد عبدہ (1849ء- 1905ء/ 1266ھ– 1323ھ) نمایاں مصلح و مفکر تھے۔ محمد عبدہ کے نزدیک مذہبی اصلاح کے بغیر دوسرے دوائرِ حیات میں مسلمانوں کی ترقی و تجدید ممکن نہیں تھی اسی لئے جب ہم ان کے اصلاحی کارناموں کا مطالعہ کرتے ہیں تو قرآن حکیم کی تفہیم، تعلیم اور تفسیر کے میدان میں ان کی خدمات کا خاص طور پر ذکر ملتا ہے۔ ان کی تفسیر جزء عم اور تفسیر المنار [1] انیسویں صدی عیسوی کے اواخر اور بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں منظرِ عام پر آنے والی وہ پہلی تفسیر ہے جسے اس دور کے حالات و ضروریات کے تناظر میں تحریر کیا گیا۔ یہ وہ دور تھا جب مغرب، مذہب پر سائنس و عقل کی بالادستی قائم کر کے تحقیق و تفتیش کے نئے باب کھول رہا تھا، مسلمانوں بالخصوص جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے سامنے قرآن کریم کی تعلیمات ایسے مدلل، مؤثر اور دلنشیں انداز سے بیان کرنا کہ دینِ اسلام کا ہر دور کے لئے قابلِ عمل ہونا واضح ہو جائے، وقت کی اہم ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے متعدد اہلِ علم نے قرآنِ کریم کی تفسیر لکھی جس سے تفسیرِ قرآن میں نئے رجحانات متعارف ہوئے، ان میں رشید رضا، طنطاوی جوہری، محمد مصطفیٰ المراغی، احمد مصطفیٰ المراغی، محمد فرید وجدی، محمود شلتوت، سید قطب شہید وغیرہ کے نام نمایاں طور پر ذکر کئے جا سکتے ہیں۔ ان جدید رجحانات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مفتی محمد عبدہ کی تفسیر کا اختصاصی مطالعہ مقالہ ہذا کا موضوع ہے۔ محمد عبدہ حریتِ عقل اور آزادیٔ رائے کے حامی تھے۔ انہوں نے ایک آزاد مجتہد کی حیثیت میں تفسیر بالرائے پیش کی ہے۔ قرآن اور اسلام کی وہ تعبیرات جو حریتِ عقل کی بنا پر پیش کی جائیں ان کا تجزیہ ہر دور میں نہایت اہمیت کا حامل رہا ہے۔ لہٰذا مقالہ ہذا میں درج ذیل اہداف کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے:

- مصر میں فنِ تفسیر کے جدید رجحانات کے اسباب اور ان کا تعارف پیش کرنا۔
- یہ تعین کرنا کہ آیا تفسیر مفتی محمد عبدہ متجددانہ افکار کی عکاس ہے یا نہیں۔
- مفتی محمد عبدہ کے اصولِ تفسیر کا بیانیہ و تنقیدی مطالعہ۔
- مفتی محمد عبدہ کے تفسیری منہج کا علمی و تحقیقی بنیادوں پر تجزیہ۔

مقالہ ہذا کو چھ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے:

باب اول: انیسویں صدی میں مصر کے حالات اور مفتی محمد عبدہ کے تعارف پر مشتمل ہے۔ فصل اول میں مصر کی تاریخی و جغرافیائی اہمیت اور مغربی طاقتوں کی مداخلت کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔ فصل دوم مصر کے علمی، فکری و دینی رجحانات پر مشتمل ہے، اس ضمن میں فکرِ مغرب کے نفوذ اور اثرات کو بیان کیا گیا ہے۔ فصل سوم میں مفتی محمد عبدہ کے سوانحی حالات و آثار درج کئے گئے ہیں۔

1- تفسیر المنار، مفتی محمد عبدہ کے ان تفسیری دروس پر مشتمل ہے جو انہوں نے الازھر میں اپنے شاگرد رشید رضا کی استدعا پر دینا شروع کیے۔ یہ دروس رشید رضا تحریر کرتے جاتے اور پھر اصلاح و ترمیم کے لیے استاذ کو ملاحظہ کروانے کے بعد مجلة المنار میں شائع کرتے۔ محمد عبدہ نے سورة النساء آیت 126 ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ تک دروس دیئے تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ رشید رضا نے اس مجلہ میں تفسیر کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا۔ انہوں نے سورة یوسف تک تفسیر لکھی تھی کہ ان کا بھی انتقال ہو گیا۔ یہ تفسیر تفسیر القرآن الحکیم کے نام سے شائع ہوئی اور تفسیر المنار کے نام سے معروف ہے۔

باب دوم: علمِ تفسیر کے بنیادی مباحث پر مشتمل ہے۔ فصل اول میں تفسیر کا معنی و مفہوم اور اقسام ذکر کرتے ہوئے تفسیر بالرائے المذموم کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ فصل دوم میں اهل السنة والجماعة کے مسلمہ اصول تفسیر تحریر کئے گئے ہیں۔ فصل سوم میں علمِ تفسیر کا آغاز وارتقااور جدید تفسیری رجحانات کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔

باب سوم: مفتی محمد عبدہ کے اصولِ تفسیر کے تحقیقی جائزے پر مشتمل ہے۔ فصل اول میں تفسيرالقرآن بالقرآن والسنة کے حوالے سے محمد عبدہ کے موقف واسلوب کا علمی محاسبہ کیا گیا ہے۔ فصل دوم میں آثارِ صحابہ، اسرائیلیات اور امہات کتبِ تفسیر سے اخذ واستفادہ میں محمد عبدہ کے موقف و منہج کا تجزیاتی مطالعہ ضبطِ تحریر میں لایا گیا ہے۔ فصل سوم میں محمد عبدہ کے نزدیک عقل کے مقام ومرتبہ اور تفسیرِ آیات میں عقلی وسائنسی رجحان کا جائزہ لیا گیا ہے۔

باب چہارم: علوم القرآن سے متعلق آیات کی تشریح میں محمد عبدہ کے طرزِ تفسیر کا تحقیقی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ فصل اول میں اسبابِ نزول کے بارے میں محمد عبدہ کا موقف پیش کیا گیا ہے۔ فصل دوم کا موضوع ناسخ ومنسوخ ہے۔ نسخ فی القرآن کے بارے میں محمد عبدہ کے موقف اور تأویلات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ فصل سوم کا موضوع قصص القرآن ہے، یہ قصص کی تفسیر میں محمد عبدہ کی عقلیت پسندی کے جائزے پر مشتمل ہے۔ فصل چہارم کا موضوع عربی لغت سے استدلال ہے۔ اس میں مفردات کے لغوی معنی سے استشہاد کرتے ہوئے آیات کو غیر مدلول پر محمول کرنے کے طریقۂ تفسیر کا تجزیاتی مطالعہ تحریر کیا گیا ہے۔ فصل پنجم کا موضوع ربطِ آیات وسور ہے، محمد عبدہ کے ہاں بیانِ تفسیر میں ربطِ آیات وسور کے خاص اہتمام کی مثالیں ذکر کرنے کے ساتھ ربطِ آیات کے سہارے ذاتی افکار کے تابع تأویلات کی مثالیں بھی بیان کی گئی ہیں۔

باب پنجم: تفسیرِ قرآن میں کلامی رجحان، اس بارے میں محمد عبدہ کی تفسیر کا اهل السنة والجماعة سے موازنہ مع دلائل پیش کیا گیا ہے۔ فصل اول مباحث الٰہیات میں تفسیر محمد عبدہ سے ان مقامات کو ضبطِ تحریر میں لایا گیا ہے جہاں انہوں نے اهل السنة والجماعة اور معتزلہ کے موقف کو اختیار کیا ہے۔ فصل دوم میں مباحث نبوت سے متعلق آیات کی تفسیر میں محمد عبدہ کی تأویلات کا ذکر کرتے ہوئے تحقیقی بنیادوں پر ان کی تردید کی گئی ہے۔ فصل سوم دیگر کلامی موضوعات مثلاً عقیدہ خلود فی النار، نزولِ عیسیٰ علیہ السلام وخروجِ دجال وغیرہ کی تفسیر وتشریح کے جائزے پر مشتمل ہے۔ اس میں نصوص کی روشنی میں محمد عبدہ کے موقف کا اهل السنة والجماعة کے اجماعی موقف سے تقابل کیا گیا ہے۔

باب ششم: یہ باب مفتی محمد عبدہ کی تفسیر میں ان کے فقہی رجحان کے تحقیقی مطالعہ پر مشتمل ہے۔ احکام سے متعلق آیات کی تفسیر میں محمد عبدہ کے اسلوب کا جائزہ لیا گیا ہے۔ فصل اول کا موضوع عبادات ہے تفسیر محمد عبدہ میں مذکور احکامِ صوم، احکامِ زکوٰۃ اور احکامِ حج وعمرہ کا مذاہبِ اربعہ میں مذکور احکام کی روشنی میں تجزیہ کیا گیا ہے۔ فصل دوم کا موضوع معاملات ہے۔ مساواتِ مرد وزن، ایک وقت میں دی گئی تین طلاقوں کا حکم، تعددِ زوجات اور حرمتِ ربا پر تفسیر محمد عبدہ میں مذکور احکام کا جمہور فقہاء اور علمائے امت کی تصریحات کی روشنی میں تحقیقی مطالعہ تحریر کیا گیا ہے۔ فصل سوم کا موضوع عقوبات ہے۔ اس حوالے سے تفسیر محمد عبدہ میں مذکور احکام کا علمی دلائل اور اجماعِ امت کی روشنی میں تجزیہ کیا گیا ہے۔

مقالے کے آخر میں خلاصۂ بحث پیش کیا گیا ہے۔

اسلوبِ تحقیق سے متعلق چند گزارشات حسبِ ذیل ہیں:

- مقالہ ہذا ایک تفسیر کے تحقیقی جائزے پر مشتمل ہے۔اس لئے مقالے میں آیات کثرت سے ہیں۔آیاتِ کریمہ کا حوالہ دینے کے لئے درج ذیل طریقہ کار اختیار کیا گیا ہے۔
  - وہ آیات جن سے محمد عبدہ کے تفسیری نکات اخذ و درج کئے گئے ہیں ان کا حوالہ فٹ نوٹ میں یوں دیا گیا ہے:

    البقرة 2: 11؛تفسير المنار، 1/ 92
  - وہ آیات جو تفسیر محمد عبدہ اور دیگر مصادر و مراجع کو استعمال کرتے ہوئے کسی اقتباس یا متن میں مذکور ہیں ان کا حوالہ اقتباس میں آیت کے ساتھ ہی تحریر کیا گیا ہے۔
  - وہ آیات جو موضوع کی وضاحت میں راقمہ نے تحریر کی ہیں ان کا حوالہ فٹ نوٹ میں حوالہ نمبر کے ساتھ دیا گیا ہے۔
- صرف ان آیاتِ قرآنیہ کا اردو ترجمہ تحریر کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے جو راقمہ نے کسی موضوع کی وضاحت کے لئے تحریر کی ہیں۔اس کے لئے مولانا فتح محمد خان جالندھریؒ کے ترجمۂ قرآن سے استفادہ کیا گیا ہے۔وہ آیات جو زیرِ بحث رہیں یا زیرِ بحث آیات سے متعلقہ تھیں اور دورانِ وضاحت عبارت میں ان کا ذکر آیا ہے، ان کا ترجمہ تکرارِ بیان اور مقالے میں غیر ضروری طوالت کے امکان کے پیشِ نظر درج نہیں کیا گیا۔
- احادیثِ مبارکہ اور عربی و انگریزی اقتباسات کا اردو ترجمہ درج کیا گیا ہے۔البتہ جن مقامات پر متعلقہ اقتباس کی وضاحت پہلے عبارت میں کر دی گئی ہے وہاں اقتباس نقل کرنے کے بعد ترجمہ تحریر نہیں کیا گیا۔
- تحقیق کا یہ تمام مرحلہ حتی المقدور مستند کتب اور بنیادی ماخذ سے مواد حاصل کر کے طے کیا گیا ہے۔
- ایک صفحہ کے حوالہ جات اس صفحہ کے فٹ نوٹ میں درج کئے گئے ہیں۔
- حوالۂ احادیث میں کتاب اور باب کے نام کے بعد رقم الحدیث اور صفحہ نمبر درج کیا گیا ہے۔
- کسی کتاب کا حوالہ پہلی مرتبہ آنے پر کتاب کے نام کے ساتھ مؤلف/ مصنف کا نام درج کیا گیا ہے جبکہ آئندہ ذکر آنے پر صرف کتاب، جلد نمبر و صفحہ نمبر پر اکتفا کیا گیا ہے۔
- کثرت سے استعمال ہونے والے مصادر، ہم نام کتب اور طویل عنوان کی حامل کتب کے لئے اختصارات وضع کئے گئے ہیں۔ پہلی مرتبہ کتاب کا مکمل نام اور بعد ازاں اختصارات استعمال کئے گئے ہیں۔اختصارات کی فہرست ابتداء میں ہی مقدمہ کے بعد ملحق ہے۔
- آخر میں فہارس(آیات،احادیث،اعلام،اماکن)اور مصادر و مراجع درج کئے گئے ہیں۔

تفسیر مفتی محمد عبدہ کے تحقیقی مطالعہ کے دوران حتی الوسع کوشش کی گئی ہے کہ احقاقِ حق میں قلم طریقِ اعتدال پر قائم رہے۔
الحمدللہ کسی بھی تفسیر کی جانچ پڑتال کے لئے مسلمہ اصولِ تفسیر،امت کے پاس متفقہ معیار و میزان ہیں، یہ صرف اسی تفسیرِ قرآن کو قصرِ تفسیر میں داخلے کی اجازات دیتے ہیں جو اس کی حد بندیوں کا احترام کرے۔

دورانِ تحقیق مجھے قدم قدم پر اپنی کم علمی و کم مائیگی کا احساس ہوا اور متقدمین و متاخرین علمائے حق کے لئے دل سے دعائیں

ہیں جن کی خدماتِ قرآن نے ہمارے لئے تحریف و تفسیر کے مابین خطِ امتیاز کھینچنا آسان کر دیا ہے۔ یہ حقیقی کاوش خاص اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لطف وکرم کی بدولت مکمل ہوئی ہے۔ اس میں جو خوبی اور خیر ہے اللہ رحیم وکریم کی طرف سے ہے اور جو نقص وعیب ہے وہ اس عاجز راقمہ کی طرف سے ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ میری خطاؤں سے در گزر فرمائے، میری اس عاجزانہ کوشش کو شرفِ قبولیت بخشے اور اپنے نیک بندوں کے زمرہ میں شامل فرمائے۔ (آمین)

وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب.

عائشہ جبیں

1001

جولائی 2017ء

اختصارات

اختصارات

اتجاهات التفسير	عفت محمد الشرقاوی،اتجاهات التفسير فی مصر فی العصر الحديث
الاتقان	السیوطی،الاتقان فی علوم القرآن
الاحكام	ابن حزم،الاحكام فی اصول الاحكام
الارشاد	صالح بن فوزان،الارشاد الى صحيح الاعتقاد والرد على اهل الشرك والالحاد
ارشاد الفحول	الشوکانی،ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول
الازهر تاريخه	اللجنۃ العلیاء،الازهر تاريخه و تطوره
الازهر جامعاً	محمد کمال السید الحامی،الازهر جامعاً و جامعةً أو مصر فی الف عام
الاساس فی السنة	سعید حوی،الاساس فی السنة وفقهها (القسم الثالث: العبادات فی الاسلام)
الأعلام	الزرکلی،الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين
اعلام الموقعين	ابن قیم،اعلام الموقعين عن رب العالمين
الاعمال الكاملة	محمد عمارہ،الاعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده
انوار التنزيل	البیضاوی،انوار التنزيل و اسرار التاويل
ايجاز البيان	محمود بن ابو الحسن،ايجاز البيان عن معانی القرآن
البحر المحيط	ابو حیان اندلسی،البحر المحيط فی علم التفسير
البداية	ابن کثیر،البداية والنهاية
بداية المجتهد	ابن رشد،بداية المجتهد ونهاية المقتصد
البرهان	الزرکشی،البرهان فی علوم القرآن
بلوغ المرام	ابن حجر، بلوغ المرام من ادلة الاحكام مع شرح صفی الرحمٰن مباركپوری
تاريخ الاستاذ	رشید رضا، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده
تاريخ الاسلام	الذہبی، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهر و الأعلام
تاريخ الرسل	ابن جریر طبری، تاريخ الرسل والملوك
تحریکِ تجدد	چارلس سی آدم،اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں
تذكرة الاريب	ابن الجوزی، تذكرة الاريب فی تفسير الغريب

تراجم مشاهير	جرجی زیدان، تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر
تفسير المنار	محمد عبدہ ور شید رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهوربتفسير المنار
تفسير جزء عم	محمد عبدہ، تفسير القرآن الكريم
الجامع الصحيح (م)	امام مسلم،الجامع الصحيح
جامع الآثار	ابن ناصر الدین الدمشقی، جامع الآثار فى السير ومولد المختار
جامع البيان	ابن جریر طبری، جامع البيان عن تاويل آى القرآن
الجامع الصحيح(ب)	امام بخاری،الجامع الصحيح
الجامع(ت)	الترمذی، الجامع
الخصائص	السیوطی،الخصائص الكبرىٰ
الدر المنثور	السیوطی،الدر المنثور فى التفسير بالماثور
روح المعانى	آلوسی،روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى
زاد المسير	ابن الجوزی،زاد المسير فى علم التفسير
زادالمعاد	ابن قیم،زادالمعاد في هدي خير العباد
زعماء الاصلاح	احمد امین،زعماء الاصلاح فى العصر الحديث
سبل السلام	الصنعانی،سبل السلام الموصلة الى بلوغ المرام
السنن (ج)	ابن ماجہ، السنن
السنن (ن)	النسائی،السنن
السنن (ب)	البیھقی، السنن الكبرىٰ
السنن (د)	ابوداؤد،السنن
السنن (مى)	الدارمی،السنن
الشفاء	قاضی عیاض،الشفاء بتعريف حقوق المصطفىٰ
الصواعق	ابن قیم،مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطلة
صون المنطق	السیوطی،صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام
عبقرى الاصلاح	عباس محمود العقاد،عبقرى الاصلاح والتعليم الاستاذ محمد عبده
علوم القرآن(ت)	تقی عثمانی، علوم القرآن
علوم القرآن(ح)	شمس الحق افغانی،علوم القرآن
علوم القرآن(ص)	صبحی صالح،علوم القرآن

علوم القرآن(ک)	کوہر رحمن،علوم القرآن
غرائب القرآن	نظام الدین نیشاپوری،غرائب القرآن و رغائب الفرقان
الغریبین	ابوعبید الھروی،الغریبین فی القرآن والحدیث
فتح البیان	نواب صدیق حسن خان،فتح البیان فی مقاصد القرآن
الفصل	ابن حزم،الفصل فی الملل والاھواء والنحل
الفقه الاسلامی	وھبۃ الزحیلی،الفقه الاسلامی وادلته
الفکر الاسلامی	محمد البھی،الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی
الفوائد	ابن قیم،الفوائد المشوق الی علوم القرآن
الفوز الکبیر	شاہ ولی اللہ،الفوز الکبیر فی اصول التفسیر
قطف الثمر	نواب صدیق حسن خان،قطف الثمر فی بیان عقیدة أهل الاثر
القول الفصل	محمد بن بھاء الدین،القول الفصل شرح الفقه الاکبر الامام الاعظم ابی حنیفة
الکشاف	الزمخشری،الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل
الکاشف	شرف الدین الطیبی،الکاشف عن حقائق السنن (شرح الطیبی)
الکامل	ابن الاثیر،الکامل فی التاریخ
کتاب العبر	ابن خلدون،کتاب العبر ودیوان المبتداء والخبر
کتاب الفقه	عبدالرحمن الجزیری،کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة
الکفایة	خطیب بغدادی،الکفایة فی علم الروایة
کنز الوصول	فخر الاسلام بزدوی،کنز الوصول الی معرفة الاصول
لباب النقول	السیوطی،لباب النقول فی اسباب النزول
مائة عام	ابراھیم البیومی غانم،الامام محمد عبده مائة عام علی رحیله
مباحث	مناع خلیل القطان،مباحث فی علوم القرآن
المدرسة العقلیة	فھد بن عبدالرحمن الرومی، منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر
مروج الذهب	المسعودی،مروج الذهب ومعادن الجوهر
المستدرک	الحاکم،المستدرک علی الصحیحین
مسلم ممالک...	ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش
المسند(ح)	احمد بن حنبل،المسند
مصر عہدِ فاروقی...	سید نصیر احمد، مصر عہدِ فاروقی سے جمال عبدالناصر تک

المفسر شروطه	احمد قشیری،المفسر شروطه آدابه مصادره
مقدمة	ابن تیمیہ،مقدمة فی اصول التفسیر
ملتِ اسلامیہ	ثروت صولت، ملتِ اسلامیہ کی مختصر تاریخ
منازل العرفان	مالک کاندھلوی، منازل العرفان فی علوم القرآن
مناهل العرفان	الزرقانی،مناهل العرفان فی علوم القرآن
المنسوخ	عبدالقاهر بغدادی،الناسخ والمنسوخ فی القرآن
الموافقات	الشاطبی،الموافقات فی اصول الشريعة
المواهب	القسطلانی،المواهب اللدنية بالمنح المحمدية
الناسخ	ابوعبید قاسم بن سلام،الناسخ و المنسوخ
النجوم الزاهرة	ابن تغری بردی یوسف،النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة
نزهة الاعين	ابن الجوزی،نزهة الاعين النواظرفی علم الوجوه والنظائر
نزهة النظر	ابن حجر،نزهة النظر فی توضيح نخبة الفكر
نيل الاوطار	الشوكانی،نيل الاوطار من اسرار منتقى الاخبار
الوجوه و النظائر	الدامغانی،الوجوه و النظائر فی القرآن الكريم
Al-Azhar	Bayard Dodge,Al-Azhar A Millennium of Muslim Learning
Arabic Thought	Albert Hourani,Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939
Egypt Yesterday	Georgiana G. Stevens,Egypt Yesterday and Today
Founders	Mary Rowlatt,Founders of Modern Egypt
Modernist Islam	Charles Kurzman,Modernist Islam 1840- 1940
Role of the Ulama	Dr. S. M. Yunns Gilani,The Socio-Political Role of the Ulama in Egypt (1798-1870)

فہرست

فہرست

باب ہشتم: تفسیرِ قرآن میں فقہی رجحان 352

باب اول

مصر میں انیسویں صدی عیسوی کا فکری و تہذیبی پس منظر۔ عمومی جائزہ

فصل اول: سیاسی واجتماعی حالات

فصل دوم: علمی، فکری ودینی رجحانات

فصل سوم: مفتی محمد عبدہ —سوانح وآثار

فصل اول: سیاسی واجتماعی حالات

تاریخِ عالم اور تاریخِ مذاہب میں سرزمینِ مصر نمایاں مقام اور خاص اہمیت کی حامل ہے۔ ابوالانبیا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بحکمِ باری تعالیٰ کنعان کی طرف ہجرت کرتے ہوئے مصر میں قیام کیا۔ جہاں حضرت ہاجرہ علیہا السلام، اُمِ اسماعیل علیہ السلام آپ کی نذر کی گئیں[1]۔ مصر، حضرت یوسف علیہ السلام کا مسکن اور آپ علیہ السلام کے والد حضرت یعقوب علیہ السلام کا دار الھجرت بھی ہے۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنی زندگی کے آخری سترہ سال مصر میں گزارے[2]۔ اس حوالے سے مصر حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد یعنی بنی اسرائیل کا جائے سکونت رہا ہے اور ایک عرصہ تک حضرت یوسف علیہ السلام کے حسنِ انتظام اور نبوت کی تعلیمات سے مستفید ہوتا رہا ہے[3]۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مولد بھی مصر ہی ہے۔ مصر کی زمین اور آب وہوا میں آپ علیہ السلام نے پرورش پائی اور جوانی تک کی منزلیں طے کیں۔ بعدازاں قبطی کے حادثاتی قتل کے سبب مدین گئے لیکن مدین سے واپسی پر مصر کے قریب کوہِ طور پر آپ علیہ السلام کو نبوت سے سرفراز کیا گیا اور حکم ہوا: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾[4] "فرعون کے پاس جاؤ بے شک وہ سرکش ہو گیا ہے۔" مصر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزاتِ نبوت کا ظہور ہوا۔ مصر ہی میں وہ میدان سجایا گیا جہاں ساحروں کے سحر کو معجزۂ موسیٰ علیہ السلام کے سامنے شکست ہوئی۔ یہاں ہی نیل کا عظیم معجزہ رونما ہوا، جب نیل نے پھٹ کر لشکرِ موسیٰ علیہ السلام کو راستہ دیا اور لشکرِ فرعون کو اس میں غرق کر دیا گیا۔ قرآن حکیم میں حیاتِ موسیٰ علیہ السلام، بنی اسرائیل اور فرعون کے حوالے سے جو تفصیلات مذکور ہیں ان میں سرزمینِ مصر میں برپا ہونے والی حق وباطل کی کشمکش، اہلِ حق اور اہلِ باطل کے رویوں کو بطور نمونۂ عبرت ونصیحت پیش کیا گیا ہے۔[5]

سرزمینِ مصر کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ سلسلۂ بنی اسرائیل کے آخری نبی حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی والدہ حضرت مریم علیہا السلام بیت المقدس سے کچھ عرصے کے لیے مصر میں رہائش پذیر ہوئے تھے۔[6]

1- الطبری، محمد بن جریر، **تاریخ الرسل والملوک**، 1/259-261؛ المسعودی، علی بن الحسین، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، 1/41-42؛ ابن الأثیر، علی بن محمد، **الکامل فی التاریخ**، 1/91؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **البدایة والنهایة**، 1/167-169؛ ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن محمد، **کتاب العبر ودیوان المبتداء والخبر**، 1/42

2- **الکامل**، 1/137؛ **البدایة**، 1/243

3- دیکھیے: **تاریخ الرسل**، 1/293-306؛ **مروج الذهب**، 1/44؛ **الکامل**، 1/123-137؛ **البدایة**، 1/220-244؛ **کتاب العبر**، 1/92

4- طٰهٰ 20: 24

5- البقرۃ 2: 49-61؛ المائدۃ 5: 20-26؛ الاعراف 7: 159-167؛ یونس 10: 75-93؛ هود 11: 96-99؛ ابراهیم 14: 5-6؛ طه 20: 9-99؛ الشعراء26: 10-68؛ النمل 27: 23-45؛ القصص28: 3-43، 76-82؛ المؤمن40: 23-45؛ الزخرف43: 46-56؛ الدخان44: 17-31؛ النازعات79: 15-26؛ نیز تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: **تاریخ الرسل**، 1/322-351؛ **مروج الذهب**، 1/45-46؛ **الکامل**، 1/150-167؛ **البدایة**، 1/263-306؛ **کتاب العبر**، 1/92-96

6- ہیرودس نامی بادشاہ نجومیوں سے سن کر کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سرداری ملے گی۔ آپ علیہ السلام کو قتل کرنے کے درپے تھا۔ حضرت مریم علیہا

مصر کی اہمیت اور فضیلت یوں بھی نمایاں ہوتی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن مجید میں لفظ **مصر** کے ساتھ پانچ مقامات پر اس کا ذکر کیا ہے، فرمایا:

﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾ [1]

شہر میں اتر جاؤ بے شک وہاں تمہارے لیے وہ ہے جو تم نے مانگا ہے۔

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا﴾ [2]

ہم نے موسیٰ علیہ السلام اور اس کے بھائی کی طرف وحی کی کہ اپنے لوگوں کے لیے مصر میں گھر بناؤ۔

﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾ [3]

اور جس شخص نے اِسے مصر میں خریدا اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اس کو عزت و اکرام سے رکھو۔

﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [4]

اور کہا مصر میں داخل ہو جاؤ اگر اللہ نے چاہا تو امن سے رہو گے۔

﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ [5]

اور فرعون نے اپنی قوم سے پکار کر کہا کہ اے قوم، کیا مصر پر میری حکومت نہیں ہے۔

اور متعدد آیات ہیں جن میں مصر پر قرآنی الفاظ دلالت کرتے ہیں، مثلاً:

﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [6]

اور اسی طرح ہم نے یوسف علیہ السلام کو (مصر کی) زمین میں اقتدار دیا وہ اس میں جہاں چاہے اپنے لیے جگہ بنالے۔ ہم جس پر چاہتے ہیں اپنی رحمت کرتے ہیں اور ہم نیکی کرنے والوں کا اجر ضائع نہیں کرتے۔

السلام الہام ربانی سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حفاظت کی وجہ سے آپ علیہ السلام کو مصر لے گئی تھیں اور اس بادشاہ کے مرنے کے بعد واپس شام گئی تھیں۔ **الکامل**، 278/1-279؛ **کتاب العبر**، 168/1؛ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مقامِ ولادت اھناس مصر میں ہے، دیکھیے: یاقوت بن عبداللہ حموی، **معجم البلدان**، 138/5؛ ابن تغری بردی یوسف، **النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة**، 48/1، 65

1- البقرة 2: 61

2- یونس 10: 87

3- یوسف 12: 21

4- یوسف 12: 99

5- الزخرف43: 51

6- یوسف12: 56

﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ [1]

اور ہم نے وارث بنا دیا ان لوگوں کو جو کمزور کر دیئے گئے تھے اس سرزمین کے مشرق و مغرب کا کہ جس میں ہم نے برکت دی تھی۔

﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ [2]

کیا تو موسیٰ علیہ السلام اور اس کی قوم کو چھوڑ دے گا کہ ملک میں فساد کرے اور تیری اور تیرے معبودوں (کی اطاعت و بندگی) کو ترک کر دے۔

﴿قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [3]

(موسیٰ علیہ السلام نے) کہا قریب ہے کہ تمہارا رب تمہارے دشمن کو ہلاک کر دے اور تمہیں اس زمین میں خلیفہ بنا دے۔

﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [4]

(فرعون نے کہا) مجھے ڈر ہے کہ وہ (موسیٰ علیہ السلام) تمہارے دین کو بدل دے گا یا ملک میں فساد کرے گا۔

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ [5]

بے شک فرعون نے زمین میں سرکشی کی اور وہاں کے باشندوں کو گروہوں میں تقسیم کر دیا۔

﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [6]

اور شہر میں عورتیں کہنے لگیں کہ عزیز کی بیوی اپنے غلام کو اپنی طرف مائل کرنا چاہتی ہے۔

خاتم الانبیا والمرسلین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو مصر کے بارے میں یہ وصیت فرمائی:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ مِصْرَ وَهِيَ أَرْضٌ يُسَمَّى فِيهَا الْقِيرَاطُ فَإِذَا فَتَحْتُمُوهَا فَأَحْسِنُوا إِلَى أَهْلِهَا فَإِنَّ لَهُمْ ذِمَّةً وَرَحِمًا أَوْ قَالَ ذِمَّةً وَصِهْرًا فَإِذَا رَأَيْتَ رَجُلَيْنِ يَخْتَصِمَانِ فِيهَا فِي مَوْضِعِ لَبِنَةٍ فَاخْرُجْ مِنْهَا قَالَ: فَرَأَيْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ شُرَحْبِيلَ بْنِ حَسَنَةَ وَأَخَاهُ رَبِيعَةَ يَخْتَصِمَانِ فِي مَوْضِعِ لَبِنَةٍ فَخَرَجْتُ مِنْهَا. [7]

1- الاعراف7: 137

2- الاعراف7: 127

3- الاعراف7: 129

4- المؤمن 40: 26

5- القصص 28: 4

6- يوسف 12: 30

7- مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل الصحابة رضى الله عنهم، باب وصية النبى صلى الله عليه وسلم بأهل مصر،رقم

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم عنقریب مصر فتح کروگے اور وہ سرزمین ہے جس میں قیراط کا رواج ہو گا۔ پس جب تم اسے فتح کروتو وہاں کے لوگوں سے اچھا سلوک کرنا کیونکہ ان کا حق ہے تم پر اور رشتہ بھی ہے۔ یا فرمایا: ان کا حق ہے تم پر اور سسرالی رشتہ بھی ہے۔ جب تم دو آدمیوں کو وہاں ایک اینٹ کی جگہ پر لڑتے ہوئے دیکھو تو وہاں سے نکل جاؤ۔ پھر ابوذر کہتے ہیں کہ انہوں نے ربیعہ اور عبدالرحمٰن بن شرحبیل کو ایک اینٹ کی جگہ لڑتے دیکھا تو وہ وہاں سے نکل گئے۔

یوں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مصر اور اہلِ مصر کی دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی نوید کے ساتھ اہلِ مصر سے حسن سلوک کی وصیت فرمائی کہ ان کا تم پر حق ہے اور ان کا تم سے رشتہ بھی ہے۔ اس لیے کہ حضرت ہاجرہ علیہا السلام مصر سے تھیں اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ ہونے کے ناطے وہ عرب کی بھی ماں ہیں اور مصر سے رشتۂ مصاہرت بھی ہے، وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی والدہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا بھی مصر کی تھیں۔

جمال الدین یوسف الکندی مصر کے خصائص اور اہمیت کے بیان میں لکھتے ہیں:

جبلها مقدس ونيلها مبارك وبها الطور حيث كلم الله تعالى نبيه موسى وبها الوادي المقدس وبها ألقى موسى عصاه وبها فلق الله البحر لموسى وبها ولد موسى وهارون عليهما السلام ويوشع بن نون ودانيال وأرميا.[1]

اس کا پہاڑ مقدس ہے، اور اس کا دریائے نیل مبارک ہے اور اس کے ساتھ طور ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور اس کے ساتھ وادیٔ مقدس ہے اور یہاں اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو عصا دیا جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے لیے سمندر کو پھاڑ دیا۔ اور یہاں حضرت موسیٰ، ہارون، یوشع بن نون، دانیال اور ارمیاہ علیہم السلام پیدا ہوئے۔

مصر میں موجود دریائے نیل کو اہلِ اخبار نے سادات النہار اور اشرف البحار قرار دیا ہے۔ دریائے نیل کی غیر معمولی اہمیت صاحب النجوم الزاہرۃ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہوتی ہے:

وقال بعض الحكماء: ليس في الدنيا نهر يصب في بحر الروم والصين والهند غير النيل. وليس في الدنيا نهر يصب من الجنوب إلى الشمال غير النيل. وليس فى الدنيا نهر يزيد فى أشدّ ما يكون من الحر غير النيل. وليس في الدنيا نهر يزيد وينقص على ترتيبٍ فيهما غير النيل. وليس في الدنيا نهر يزيد

الحديث: 6494، ص:1115

1- النجوم الزاهرة، 48/1

إذا نقص مياه الدنيا غير النيل.

بعض حکماء کہتے ہیں: دنیامیں سوائے نیل کے کوئی دریاایسا نہیں جو بحرِ روم وچین وہند سے ملتا ہواور دنیامیں سوائے نیل کے کوئی دریاایسا نہیں جو جنوب سے شمال کی طرف بہتا ہو۔اور دنیا میں سوائے نیل کے کوئی دریاایسا نہیں جو گرمی میں بہت زیادہ بڑھ جاتاہواور دنیامیں سوائے نیل کے کوئی دریاایسا نہیں جوایک خاص ترتیب سے بڑھتا و گھٹتا ہواور دنیامیں کوئی دریاایسا نہیں کہ جب دنیاکا پانی کم ہو تو یہ زیادہ ہو جاتا ہے۔

مزید دریائے نیل کی موجودگی نے مصر کو عالمی اہمیت کے ساتھ ساتھ زرخیزی و شادابی کا تحفہ بھی دے رکھا ہے۔

Georgiana G. Stevens نے لکھا ہے:

It is the Nile, however which gives life to Egypt. In the classic phrase of the Greek historian Herodotus, Egypt is the gift of Nile…Thus it can be seen that extent of the Nile's contribution to the productivity of Egypt is immeasurable.[2]

یہ دریائے نیل ہے جو مصر کو زندگی دیتا ہے۔یونانی مؤرخ ہیرودس کے بقول، مصر نیل کا تحفہ ہے،... یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ مصر کی پیداواری صلاحیت میں نیل کا حصہ ناقابلِ پیمائش ہے۔

المسعودی نے مصر پر کلام کرتے ہوئے اسے دنیا کی بستیوں کی شہزدی اور شہروں کا رئیس بیان کیا ہے اور یہ بھی کہ مصر کے نام میں بے مثل معنویت ہے یعنی اس کے نام پر شہر کو مصر اور شہروں کو امصار کہا جاتا ہے[3]۔ محاسنِ مصر کے بارے میں مزید بیان کرتے ہوئے، المسعودی لکھتے ہیں:

نيلها عجب وأرضها ذهب وخيرها جلب وملكها لمن سلب ومالها رغب وفي أهلها صخب وطاعتهم رهب وسلامهم شغب و حروبهم حرب وهى لمن غلب.[4]

مصر کا دریائے نیل عجیب وغریب ہے اس کی زمین سونا ہے اس کی خوبیاں دلکش ہیں۔اس کے ملک سے جو چاہو لے لو، اس کا ہر مال اور ہر چیز مرغوب ہے۔اس کے باشندوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کی آواز دور دور تک سنی جائے ان کی عبادت و اطاعت درحقیقت عبادت و اطاعت ہے۔ان کا اسلام پر جوش اور ان کی جنگ واقعی جنگ ہوتی ہے۔ بہر کیف مصر اسی کا ہے جو اس پر چھا جائے۔

1- النجوم الزاهرة، 48/1

2- Georgiana G. Stevens, **Egypt Yesterday and Today**, pp:11-12

3- مروج الذهب، 355-354/1

4- ایضاً، 353/1

صاحب مجم البلدان نے مصر کے خزانوں اور اس کی فضیلت کی جانب یوں اشارہ کیا ہے کہ یہ خزانے دریائے نیل اور پہاڑوں سے نکلنے والے قیمتی پتھر اور دھاتیں، زمین کی زرخیزی سے اگنے والی فصلیں اور آبی حیات وغیرہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مکہ اور مصر کے علاوہ کسی دوسرے شہر کی تعریف نہیں کی۔[1]

مصر کی وجہ تسمیہ

﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [2]

اور ہم نے اس کی اولاد باقی رہنے والی رکھی۔

حضرت نوح علیہ السلام کے تین بیٹے جن سے نسلِ آدم علیہ السلام آگے بڑھی ہے، ان کے نام حام، سام اور یافث ہیں [3]۔ امام ابن کثیرؒ نے سعید بن المسیبؒ سے نقل کیا ہے کہ:

> سام کی اولاد میں عرب، اہلِ فارس اور اہلِ روم ہیں۔ یافث کی اولاد میں ترک، سقالبہ اور یاجوج ماجوج ہوئے اور حام کی اولاد میں قبط، بربر اور سوڈان کے لوگ ہیں۔[4]

احمد بن اسحاق یعقوبیؒ، المسعودیؒ، ابن خلدونؒ اور جمال الدین یوسفؒ نے مصر کی نسبت مصر بن بیصر بن حام بن نوح علیہ السلام کی طرف کی ہے۔ حام بن نوح علیہ السلام کے بیٹوں میں سے بیصر بن حام بن نوح علیہ السلام، مصر کے علاقے میں مقیم ہوا تھا۔ بیصر نے اپنی وفات سے قبل اپنے سب سے بڑے بیٹے مصر کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا، جس کی وجہ سے نہ صرف منف بلکہ سارے مصر کے لوگوں نے بیصر کے انتقال کے بعد مصر کو اپنا حکمران تسلیم کر لیا تھا۔ پھر اس کی حکومت، وسعت کے لحاظ سے عریش یا مشہور بستی شجرۃ سے لے کر جو شام کی طرف عریش ورفح کے درمیان مصر کی آخری سرحدی بستی ہے، شام اور اس کے علاقے فلسطین تک اور ایلہ سے لے کر جو حجاز کی قدیم بستی تھی برقہ تک، نیز ارضِ صعید کے علاقہ اسوان تک بڑھتی چلی گئی تھی۔ منف سمیت اس وقت سے آج تک مصر اسی کے نام کی نسبت سے مصر کہلاتا ہے۔ مصر کے چار بیٹے تھے: قبط[5]، اشمعون، اتریب، وصا۔ لیکن ان میں سے قبط کی نسل سب سے زیادہ بڑھی اور پھلی پھولی۔ اس میں گو کہ دوسرے بھائیوں کی اولاد شامل ہو جانے سے ان کے انساب خلط ملط ہو گئے لیکن سارا مصر عموماً اقباطِ مصر ہی کے زیرِ تسلط رہا، جس کی وجہ اولادِ قبط کی کثرت تھی۔ لیکن ان سب بھائیوں کی اولاد مصر میں مصر بن بیصر بن حام بن نوح علیہ السلام ہی کہلاتی رہی ہے۔[6]

1- معجم البلدان، 137/5

2- الصافات37: 77

3- الکامل، 72/1؛ البدایۃ، 129/1

4- البدایۃ، 129/1؛ ابن الاثیر نے ذریتِ نوح علیہ السلام کی یہی تقسیم وهب بن منبہ سے نقل کی ہے، الکامل، 72/1

5- احمد بن اسحاق یعقوبیؒ نے قبط کو قفط لکھا ہے۔ الیعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ الیعقوبی، 160/1

6- تاریخ الیعقوبی، 159/1-160؛ مروج الذھب، 371/1-372؛ کتاب العبر، 84/1-85؛ النجوم الزاھرۃ، 40/1، 62، 73؛ ابن الاثیر اور یاقوت حموی نے حام کے بیٹے کا نام بیصر کے بجائے مصرایم لکھا ہے البتہ حام کے پوتے کا نام مصر ہی بیان کیا ہے۔ الکامل، 74/1؛ معجم البلدان، 137/5

حضرت نوح علیہ السلام نے حام کی اولاد میں برکت کی یہ دعا فرمائی تھی:

وقال عبد الله بن عباس: دعا نوح عليه السلام لابنه بيصر بن حام وهو أبو مصر الذي سميت مصر على اسمه فقال: اللهم إنه قد أجاب دعوتي فبارك فيه وفي ذريته وأسكنه الأرض الطيبة المباركة التى هى أمّ البلاد.[1]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے بیصر بن حام کے لیے دعا کی جو کہ ابو مصر ہے جس کے نام پر مصر کا نام ہے۔ آپ علیہا لسلام نے دعا کی کہ اے اللہ تو اس میں اور اس کی اولاد میں برکت دے اور اسے اس طیب و مبارک زمین میں سکونت عطا فرما جو ام البلاد ہے۔

نیز، بیصر بن حام بن نوح علیہ السلام کی سرزمینِ مصر کے حق میں خیر و برکت کی درج ذیل دعا بھی کتب میں منقول ہے:

وقال عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: لما قسم نوح عليه السلام الأرض بين ولده جعل لحامٍ مصر وسواحلها والغرب وشاطئ النيل فلما قدم بيصر ابن حام وبلغ العريش قال: «اللهم إن كانت هذه الأرض التي وعدتنا على لسان نبيك نوح وجعلتها لنا منزلاً فاصرف عنا وباها وطيب لنا ثراها واجمع ماها وأنبت كلاها وبارك لنا فيها وتمم لنا وعدك؛ إنك على كل شيء قدير وإنك لا تخلف الميعاد».[2]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جب نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کے مابین زمین تقسیم کی تو حام کو مصر، اس کے سواحل، مغرب اور نیل کا علاقہ دیا۔ پھر جب بیصر بن حام یہاں آیا اور عریش تک پہنچا تو اس نے دعا کی: اے اللہ! اگر یہ زمین وہی ہے جس کا ہم سے آپ علیہ السلام کے نبی نوح علیہ السلام کی زبان سے وعدہ کیا گیا ہے اور آپ نے اسے ہمارے ٹھہراؤ کی جگہ بنایا ہے تو اس کی وباؤں کو ہم سے دور رکھنا اور اس کی آب و ہوا ہمارے لیے بہترین بنا دے، اس کے خیر کو جمع فرما دے، اس کے سبزہ کو اُگا دے، اس میں ہمارے لیے برکت عطا فرما اور اپنا وعدہ ہمارے لیے پورا فرما۔ بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے اور تو اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔

بلاشبہ مصر کے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی جیسا کہ قرآن مصر کے باغات، فصلوں، تحفۂ نیل اور متمدن زندگی کے بارے میں مطلع کرتا ہے:

﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ۝ وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا

1- النجوم الزاهرة، 39/1

2- ایضاً، 40/1

فاكِهِينَ ○ كَذلِكَ وَاَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا اٰخَرِيْنَ﴾

بہت سے باغات اور چشمے وہ لوگ چھوڑ گئے اور کھیتیاں اور شاندار مقامات اور عیش و آرام کے سامان جن میں وہ مزے کر رہے تھے۔ اسی طرح ہوا کہ ہم نے دوسرے لوگوں کو ان کا وارث بنادیا۔

﴿فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ○ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ○ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[2]

توہم نے ان کو باغات اور چشموں سے نکال دیا اور خزانوں اور شاندار مکانات سے، اسی طرح ہوا اور ہم نے ان چیزوں کا وارث بنی اسرائیل کو بنادیا۔

مصر کی جغرافیائی اہمیت

مصر، برّاعظم افریقہ کے شمال مشرق میں واقع ہے لیکن مصر کا جزیرہ نما سینا کا علاقہ جو اس کے کل رقبہ کا چھٹا حصہ ہے، براعظم ایشیاء میں واقع ہے۔ یوں مصر دنیا کا واحد ملک ہے جو ایشیا اور افریقہ دونوں براعظم میں شامل ہے۔ مصر کے مغرب میں لیبیا، جنوب میں سوڈان، مشرق میں بحیرۂ قلزم (بحرِ احمر) اور شمال میں بحیرۂ روم (بحرِ متوسط) ہے۔ یہیں شمال مشرقی سرحد موجودہ اسرائیل و فلسطین سے ملحق ہے۔ مصر کا علاقہ رفح، جزیرہ نما سینا اور فلسطین کی غزہ پٹی کے درمیان زمینی رابطہ قائم کرتا ہے۔ مشرق و مغرب کے مقام اتصال ہونے کی یہی جغرافیائی اہمیت ہے جس نے ہر دور میں مختلف سلطنتوں کو مصر کی جانب متوجہ کیا ہے۔

Robert Owen اور Terence Blunsum لکھتے ہیں:

> Since ancient times Egypt has held a position of importance in the world and has attracted the attentions of countries both near and far. Because of its geographical position it forms a dividing point between Africa and Asia and is a bridge between the West and the East.[3]

> قدیم ایام سے مصر کو دنیا میں انتہائی اہم مقام حاصل ہے۔ قریب و بعید تمام ملکوں کی توجہ اس پر مرکوز رہی ہے، اس کی جغرافیائی حالت کی وجہ سے، جو کہ افریقہ و ایشیا کے درمیان نکتۂ تفریق اور مشرق و مغرب کے مابین ایک پُل ہے۔

پھر نہر سویز نے بھی مصر کی اہمیت کو دوچند کر دیا ہے۔ نہر سویز مصر کی ایک سمندری گزرگاہ ہے جو بحیرۂ روم کو بحیرۂ قلزم سے ملاتی ہے۔ بحیرۂ روم کے کنارے پر پورٹ سعید اور بحیرۂ قلزم کے کنارے پر سویز شہر موجود ہے۔ اس نہر کی بدولت بحری جہاز افریقہ کے گرد چکر لگائے بغیر براہِ راست یورپ اور ایشیا کے درمیان آمد و رفت کر سکتے ہیں۔ اس بحری راستہ نے مصر کو Meeting Point Of

---

1- الدخان44: 25-28

2- الشعراء26: 57-59

3- Robert Owen and Terence Blunsum, **Egypt The Country and its People**, p:09

The Continents[1] اور Gate-way to the East[2] کی حیثیت دے دی ہے۔1869ء میں نہر کی تعمیر سے قبل اس علاقے سے بحری جہاز ایک جانب سامان اتارتے تھے اور بحیرۂ قلزم تک اسے بذریعہ سڑک لے جایا جاتا تھا۔1869ء میں اس نہر کے کھل جانے سے یورپ (بالخصوص انگلینڈ) میں ہندوستان کا بحری فاصلہ چار ہزار (4000) میل کم ہو گیا ہے۔

مصر عہدِ اسلامی میں

آج سے سات ہزار سال پہلے جب تاریخ اپنے عہدِ طفولیت میں تھی تو مصر دنیا بھر کی ثقافتوں کی قیادت و رہنمائی کا فرض سر انجام دے رہا تھا۔ مصری باشندے علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کے اعتبار سے اقوامِ عالم میں ممتاز تھے۔ سر بفلک اہرامِ مصر اور فراعنۂ مصر کی نعشیں آج بھی زبانِ حال سے قدیم مصریوں کے متمدن ہونے کی شہادت دے رہی ہیں، موجودہ مصر کے عجائب خانوں میں ایسے آثار اور قدیم اشیاء ہیں جنہیں دیکھ کر انسانی عقل دنگ رہ جاتی ہے۔

مصر کی طویل و مدید تاریخ کو درج ذیل ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

1۔ عہدِ فراعنہ (5004ق م سے 332ق م تک)

اس دور میں پہلے ایک ہزار سال تک مصری بادشاہوں کے دس خاندان حکمران رہے ہیں۔ بعد ازاں 4400ق م سے 332ق م تک اکتیس (31) خاندانوں نے مصر پر حکمرانی کی۔اس وقت تمام دنیا میں تاریخی حکومتوں کی تعداد آٹھ تھی۔ان میں سے مصری حکومت کا رقبہ پینتالیس (45) فیصد تھا۔ باقی پچپن (55) فیصد رقبہ سات حکومتوں میں منقسم تھا۔اس سے اُس زمانہ کی مصری حکومت کی وسعت اور عظمت کا پتہ چلتا ہے۔

اس دور کے ستائیسویں خاندان (525ق م) میں مصر، حکومتِ ایران کے ماتحت ہو گیا اور 525 ق م سے 332 ق م تک یعنی ستائیسویں (27) خاندان سے اکتیسویں (31) خاندان تک مصری بادشاہوں کی ایران سے لڑائی اور بغاوت کا سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ 332 ق م میں سکندرِ اعظم ایرانیوں کو شکست دیتا ہوا مصر آیا۔ سکندرِ اعظم نے مصر کو فتح کیا اور یوں مصر میں یونانی عہد کا آغاز ہوا۔

2۔ عہدِ یونانی (332 ق م سے 30 ق م تک)

اس دور میں مصر پر یونانی حکومت رہی۔اسے دولتِ مقدونیہ کا عہد بھی کہا جاتا ہے۔ سکندرِ اعظم کی وفات کے بعد اس کی ماتحت وسیع سلطنت تقسیم ہو گئی۔ مصر اس کے ایک جرنیل بطلیموس کے قبضہ میں آیا اور تقریباً تین سو (300) برس تک اس کے وارثوں ہی کے قبضہ میں رہا۔ عہدِ بطلیموس کی آخری فرمانروا ملکہ قلوپطرہ کے دور میں مصر پر سلطنتِ روم نے حملہ کیا اور ملکہ کو شکست دے کر مصر پر رومی قابض ہو گئے۔

3۔ عہدِ رومی (30 ق م سے 640ء تک)

مصر میں رومی حکومت کا عہد 30 ق م سے 640ء تک رہا۔اسی دور میں مصر میں مسیحیت داخل ہوئی جب قسطنطین اعظم نے

1- S. M. Yunns Gilani, Dr., **The Socio-Political Role of the Ulama in Egypt (1798-1870)**, p: xi

2- Ibid

عیسائیت قبول لی اور 378ء میں قیصر تھیودوسیس نے تختِ روما پر بیٹھتے ہی فرمان جاری کیا کہ تمام سلطنت کے باشندے مذہب عیسائیت قبول کر لیں۔ لہٰذا مصری بت پرستوں کے معبد ڈھا دیئے گئے اور مصر ایک مسیحی ریاست بن گیا۔ 620ء تک جب ہر قل قسطنطنیہ کے تخت پر بیٹھا تو اس کے زمانے میں ایرانیوں کا اقتدار مصر پر ہونے لگا۔ تھوڑے ہی عرصہ میں، 627ء میں ہر قل نے ایرانیوں کا نینوا میں مقابلہ کر کے مصر پھر اپنی سلطنت میں داخل کر لیا۔ ہر قل نے قبطی نژاد رئیس مقوقس کو مصر کا والی مقرر کیا۔ 629ء میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب اسی مقوقس کے نام گیا تھا۔ مقوقس نے اسلام قبول نہیں کیا لیکن سفیرِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کی تکریم کی، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیدت کا اظہار کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تحائف ارسال کیے۔[1]

4۔ عہدِ اسلامی (640ء تا عصرِ حاضر)

مسلمانوں نے عہدِ فاروقی میں مصر فتح کیا اور اسے دینِ اسلام کی برکتوں سے مالا مال کر دیا۔ اس وقت سے آج تک یہاں کے باشندوں کی زبان عربی ہے اور اکثریت دینِ اسلام کے حلقہ بگوش ہے۔ مصر کی اسلامی تاریخ دو حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے:

(i) عہدِ فاروقی رضی اللہ عنہ تا اٹھارہویں صدی عیسوی

(ii) انیسویں صدی عیسوی تا عصرِ حاضر

(i) عہدِ فاروقی رضی اللہ عنہ تا اٹھارہویں صدی عیسوی

جزیرۂ عرب، براعظم ایشیا کے جنوب مغرب میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں عراق، شام، فلسطین اور صحرائے سینا، مغرب میں بحرِ احمر (بحیرۂ قلزم) اور جنوب میں بحرِ ہند ہے۔ مشرق میں خلیج عمان اور خلیج فارس ہیں۔ چنانچہ ایک جانب سینا کی طرف سے بواسطہ شام و فلسطین اور دوسری جانب بحرِ احمر (بحیرۂ قلزم) کی طرف سے مصر، جزیرۃ العرب سے ملحق ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور میں عراق، شام اور فلسطین کی فتوحات کے بعد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر پر حملہ کرنے کی اجازت مانگی کیونکہ مصر کی طرف سے رومیوں کے حملے کا خطرہ موجود تھا۔ مصر کے صدر مقام اسکندریہ میں رومی بازنطینی بیڑہ کا مستقر تھا۔ شام و حجاز سے اس کی نزدیکی خطرناک تھی۔ اس لیے اس امر کی اشد ضرورت تھی کہ اس خطرے کو زائل کیا جائے۔ نیز مصر نہایت زرخیز ملک تھا اور قسطنطنیہ (سلطنتِ روما کا پایۂ تخت) کی آبادی کا انحصار مصر کے غلہ پر تھا۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ، قبل از قبولِ اسلام کئی مرتبہ مصر کا سفر کر چکے تھے، اس طرح وہ وہاں کے راستوں، شہروں، تہذیب و تمدن، زرخیزی و شادابی کو خود ملاحظہ کر چکے تھے۔

خلیفۂ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اجازت ملنے کے بعد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ چار ہزار فوج لے کر مصر میں داخل ہوئے اور پہلا مقام جہاں اسلام کا علم لہرایا گیا وہ عریش تھا۔ اس کے بعد فرما کا قلعہ فتح کیا گیا جو مصر کی کنجی سمجھا جاتا تھا۔ اسی اثناء میں حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کی سر کردگی میں پانچ ہزار تازہ دم فوج مزید آگئی۔ اور یکے بعد دیگرے کئی قلعے اور شہر فتح ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ اسلامی لشکر اسکندریہ کی جانب بڑھا۔ اور اسکندریہ کی فتح کے بعد برقہ اور طرابلس کو بھی اسلامی خلافت کی حدود میں

1- مسلمانوں کی فتح مصر سے قبل، مصر کی تاریخ کے لیے دیکھیے: **تاریخ الیعقوبی**، 1/159-163؛ **النجوم الزاهرة**، 1/73-77؛ **معجم البلدان**، 5/139-141؛ اسکندر عمون، **تاریخ مصر**، ص: 27-78

شامل کر لیا۔ یہ وہ علاقہ ہے جو آج کل لیبیا کہلاتا ہے۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فسطاط کے نام سے نیا شہر بنا کر اسے مصر کا صدر مقام قرار دیا اور ایک جامع مسجد بھی تعمیر کروائی جو جامع عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے نام سے ابھی بھی موجود ہے۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے 21ھ میں دریائے نیل سے ایک نہر نکال کر بحیرۂ قلزم سے ملائی۔ یہ نہر سیتی اول فرعون کی بنائی ہوئی تھی۔اس کو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے صاف کروایا اور فسطاط کے کنارے سے عین شمس اور وادی ملمیلات سے ہو کر بحیرۂ قلزم سے ملا دیا۔اس نہر کے ذریعے ہزاروں من غلہ مصر سے عرب آنے لگا۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے تھوڑی ہی مدت میں مصر کو گہوارۂ امن وامان بنا دیا تھا۔آپ رضی اللہ عنہ نے ملک کا انتظام اسلامی عدل وانصاف کے اصول پر قائم کیا۔ ہر قسم کے ظلم وستم اور ناجائز ٹیکس جو رومی عہد میں تھے انہیں ختم کر دیا۔ دینی امور میں نصرانیوں، یہودیوں، ستارہ پرستوں سب کو یکساں اور مکمل آزادی دی۔ جزیہ ادا کرنے کے بعد ان کی جان، مال، اولاد، عزت وناموس ہر چیز کی حفاظت کا ذمہ لیا۔ مسلمانوں کی سادہ زندگی اور اخلاق نے تھوڑے ہی عرصہ میں مصریوں کو ایسا متاثر کیا کہ وہ جوق در جوق دائرہ اسلام میں داخل ہونے لگے اور رفتہ رفتہ انہوں نے عربی لباس، عربی زبان واخلاق اختیار کر لیا۔[1]

خلیفۂ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں والیٔ مصر حضرت عبداللہ بن ابی سرح رضی اللہ عنہ نے شمالی افریقہ کی جانب پیش قدمی کی اور تیونس، الجزائر، مراکش وغیرہ پر اسلام کا علم لہرایا۔ یوں مصر کے ذریعے شمالی افریقہ کے باشندوں پر اسلام کی برکتوں اور نعمتوں کے دروازے کھل گئے۔

661ء میں خلافتِ راشدہ کے بعد دولتِ بنو امیہ کا عہد شروع ہوتا ہے، جو 750ء تک رہا۔اس دور میں مصر میں خلفائے بنو امیہ کی جانب سے والیانِ مصر کا تقرر ہوتا رہا۔ 750ء میں تاریخِ اسلام میں عہدِ بنو عباس کا آغاز ہوتا ہے۔ بنو عباس کے عہد میں اسلامی حکومت بے حد وسیع ہو چکی تھی گو کہ اندلس اور مراکش کی اسلامی حکومت عباسیوں کے دائرۂ اثر سے باہر تھی لیکن اس کے باوجود عباسی خلافت دنیا کی سب سے بڑی سلطنت یا سیاسی وحدت تھی۔ عباسی خلافت کی حدود میں عرب، ترک، ایرانی، رومی، مصری، حبشی، بربر اور ہندوستانی غرض بے شمار قومیں آباد تھیں۔

خلفائے بنو عباس جب کمزور ہوئے تو سلطنت کے کئی صوبوں میں خود مختار حکومتیں قائم ہوئیں۔ یہ حکومتیں عباسی خلیفہ کو تسلیم کرتی تھیں اور مساجد میں عباسی خلیفہ کے نام کا خطبہ بھی پڑھا جاتا تھا لیکن عباسی خلیفہ کا کوئی حکم نہیں چلتا تھا۔ مصر میں ان خود مختار حکومتوں میں ایک دولتِ طولونیہ (866ء-904ء) ہے۔اس حکومت کا بانی احمد بن طولون تھا۔ مصر وشام اس حکومت کے ماتحت تھے۔ یہ حکومت مضبوط اور رعایا پرور تھی۔ قاہرہ کی مشہور مسجد جامع بن طولون اسی دور میں تعمیر ہوئی۔ مصر میں دوسری خود مختار حکومت جو بغداد ہی کے ماتحت تھی دولتِ اخشیدیہ (935ء-968ء) ہے۔ طولونی حکومت کے خاتمہ کے بعد مصر اور شام پر پھر عباسی خلفاء کا اقتدار قائم ہو گیا تھا۔ لیکن چند برس بعد یہ علاقے عباسیوں کے ہاتھ سے نکل گئے اور یہاں اخشیدی حکومت قائم ہو گئی جس کا خاتمہ شمالی افریقہ کی فاطمی حکومت نے کیا۔

فاطمی خلافت (909ء-1171ء) کا آغاز شمالی افریقہ سے ہوا۔اس سلطنت کا بانی عبید اللہ المهدی ہے جس کا یہ دعویٰ تھا کہ وہ

1- دیکھیے النجوم الزاهرة، 1/78-89؛ کتاب العبر، 1/531-532

امام جعفر صادق کے بیٹے اسماعیل کی اولاد میں سے ہے اور فاسمی علوی ہونے کے سبب امامت کا اصل حقدار ہے۔ فاسمی خلفاء چونکہ اسماعیل کی اولاد میں سے ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اس لیے وہ اسماعیلی بھی کہلائے۔ فاطمی حکمرانوں نے عباسی خلفاء کا نام خطبہ سے نکال کر خود خلیفہ ہونے کا اعلان کیا۔ اس لیے ان کی حکومت کو خلافتِ فاطمیہ کہا جاتا ہے۔ اس حکومت کی ابتدا شمالی افریقہ میں قیروان سے ہوئی۔ رفتہ رفتہ انہوں نے مراکش سے لے کر مصر کی سرحد تک شمالی افریقہ کا تمام علاقہ فتح کر لیا۔

فاطمی خلفاء نے اپنی سلطنت مصر تک وسیع کرنے کی جدوجہد کی۔ اس حوالے سے فاطمی خلیفہ ابو محمد عبداللہ المھدی باللہ (909ء-934ء) نے مصر پر حملہ کیا لیکن عباسی خلیفہ نے بغداد سے اس کے مقابلے کے لیے لشکر روانہ کیا اور یہ مصر فتح نہ کر سکا۔ البتہ اس زمانے میں خلافتِ عباسیہ کی سیاسی قوت کمزور ہو چکی تھی اور دولتِ فاطمیہ کے مبلغین نے مصر کے کئی حکومتی ارکان کو اپنی دعوت سے متاثر کر لیا تھا۔ بتدریج مصر کے کئی وزراء، خزانہ دار اور قاضی فاطمی حکومت کے ساتھ مل گئے۔ دولتِ اخشیدیہ کے بانی محمد بن طغج نے 947ء میں مصر میں وفات پائی۔ اخشید، محمد بن طغج کا لقب تھا۔ اخشید اور اخشید کے بعد اس کے ایک غلام کافور کو خلیفۂ بغداد سے مصر کی حکمرانی کا فرمان جاری ہوا۔ کافور نے بڑی کامیابی سے مصر پر حکومت کی اور اس کی زندگی میں فاطمیوں کو مصر اپنے ماتحت کرنے کی جرأت نہ ہوئی۔ کافور کے انتقال کے بعد عہدۂ ولایت کا مسئلہ کھڑا ہوا اور مصر کا انتظام حسن بن عبیداللہ بن طغج کے سپرد ہوا۔ لیکن اس کے عہد میں مصر کے سیاسی اور مالی حالات بہت خراب رہے۔ قحط کے سبب ملک کی حالت روز بروز ابتر ہوتی گئی۔ لوٹ مار اور غارت گری ملک کے گوشے گوشے میں پھیل گئی۔ اور بھی طرح طرح کی برائیاں رونما ہونے لگیں۔ یہ حالت دیکھ کر مصر کے وزراء اور ذمہ دار افسروں نے فاطمی خلیفہ ابو تمیم المعز لدین اللہ (952ء-975ء) سے مراسلت کی اور درخواست کی کہ وہ مصر آکر ان کو ان مصائب سے نجات دلائے۔ جب المعز کو اندرونی حمایت کا یقین ہو گیا تو اس نے اپنے غلام جوہر صقلی کو فتح مصر کے لیے فوج کے ہمراہ روانہ کیا۔

969ء میں جوہر صقلی مصر میں فاتحانہ داخل ہوا اور یوں خلافتِ فاطمیہ کا آغاز ہوا۔ جوہر صقلی نے شہر قاہرہ کی بنیاد ڈالی۔ قاہرہ، دولتِ فاطمیہ کا دارالسلطنت قرار پایا۔ جوہر صقلی نے 973ء میں جامع ازہر کے نام سے مسجد بنائی اور اس میں ایک اعلیٰ کتب خانہ اور مدرسہ بھی قائم کیا۔ جامع ازہر عالم اسلام کی قدیم درسگاہ ہے جو اسلامی علوم و فنون کا اہم مرکز ہے۔ یوں تقریباً ایک ہزار چوالیس سالوں سے جامع ازہر علوم کا بہتا ہوا دریا ہے جو شرق و غرب کے مسلمانوں کو سیراب کر رہا ہے۔

فاطمی خلیفہ المستعلی باللہ (1094ء-1101ء) کے عہد میں اہلِ یورپ نے صلیبی محاربات کا آغاز کیا۔ اس زمانے میں عیسائیوں کی حکومت صرف یورپ کے براعظم میں تھی۔ جرمنی، فرانس، اٹلی اور یورپ کے دوسرے ملکوں سے زبردست فوج بیت المقدس پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ ہوئی۔ صلیبی جنگوں کی صورت میں یورپ نے مشرق پر بالفاظِ دیگر بلادِ اسلامیہ پر اپنی سیاسی حاکمیت قائم کرنے کی ابتدا کی۔

پہلی صلیبی جنگ (1096ء-1099ء) میں یورپ کی متحدہ فوجوں نے بیت المقدس، فلسطین اور ساحلِ شام کے علاقے فتح کر لیے۔ اس کے بعد وہ مصر کی طرف بڑھے لیکن اسلامی لشکر نے انہیں مصر کی طرف سے ناکام واپس لوٹا دیا۔ المستعلی کے بعد اس کے بیٹے ابو علی منصور الآمر (1101ء-1130ء) کے عہد میں صلیبیوں نے عکّا پر قبضہ کر کے طرابلس و شام اپنے زیرِ نگیں کر لیے اور فلسطین کے بھی دیگر شہروں پر قبضہ کر لیا۔ 1117ء میں شاہ بالڈون فتح مصر کے لیے روانہ ہوا، فرما تک پہنچ کر اس نے بہت تباہی مچائی، تاہم وہ راستہ ہی میں مر گیا اور مصر صلیبیوں سے محفوظ رہا۔

فاسمی خلیفہ الفائز بنصر اللہ (1154ء-1160ء) کے عہد میں مصر زوال کی حدوں کو پہنچ چکا تھا۔ مصر کو بچانے کے لیے ہر سال صلیبیوں کو ایک بڑی رقم دینا پڑتی تھی تاکہ وہ مصر پر چڑھائی نہ کریں۔ لیکن آخری فاطمی خلیفہ عاضد لدین اللہ (1160ء-1171ء) کے دور میں صلیبیوں نے مصر پر حملہ کیا اور بلبیس کے قلعہ پر قابض ہو گئے۔ فلسطین و شام سے آگے بڑھتے ہوئے صلیبیوں کا راستہ روکنے اور بلادِ اسلامیہ فلسطین و شام بالخصوص بیت المقدس کو مسیحی قبضہ سے چھڑانے کی جدوجہد میں عماد الدین زنگی، نور الدین زنگی اور صلاح الدین ایوبی کا نام اور کارنامے تاریخ کا روشن باب ہیں۔ فاطمی خلیفہ عاضد کا وزیر صلیبیوں سے مصر کی حفاظت کے لیے سلطان نور الدین زنگی کے پاس درخواست لے کر پہنچا۔ سلطان نور الدین نے اپنے معتمد اسد الدین شیر کوہ کو فوج دے کر عاضد کے وزیر کے ساتھ روانہ کیا۔ شیر کوہ کا بھتیجا صلاح الدین ایوبی بھی اپنے چچا کے ہمراہ تھا۔ شیر کوہ اور صلاح الدین نے صلیبیوں کو شکست فاش دی۔ بعد ازاں صلاح الدین ایوبی کو مصر کا حاکم مقرر کر دیا گیا اور مصر میں سلطان نور الدین زنگی کے حکم سے فاطمی خطبہ ختم کر کے عباسی خطبہ پڑھا جانے لگا۔ اس واقعہ کے تھوڑے ہی عرصہ بعد عاضد نے وفات پائی اور اس کے ساتھ ہی مصر میں فاطمی خلافت ختم ہوئی۔

سلطان نور الدین زنگی نے عیسائیوں سے بیت المقدس واپس لینے کے لیے ایک مضبوط حکومت قائم کرنے کی کوشش کی۔ حلب، دمشق، یمن، مصر کے علاقے سلطان نور الدین کی مملکت میں شامل تھے۔ سلطان نور الدین کے انتقال کے بعد ان کے مشن کو صلاح الدین ایوبی آگے لے کر بڑھے۔ یہاں سے مصر میں ایوبی سلاطین (1174ء-1250ء) کا عہد شروع ہوتا ہے۔

سلطان صلاح الدین ایوبی (1174ء-1193ء) نے تیسری صلیبی جنگ (1189ء-1192ء) میں بیت المقدس مسیحی قبضہ سے آزاد کروالیا۔ اور یوں 1099ء میں قائم شدہ یروشلم کی مسیحی حکومت ختم ہو گئی۔ اسی تیسری صلیبی جنگ میں یورپ کی متحدہ چھ لاکھ فوج کا سلطان صلاح الدین ایوبی نے مقابلہ کر کے انہیں ناکام و نامراد واپس کر دیا اور مشرق کو یورپی عیسائیوں کی یلغار سے بچالیا۔ یہ کامیابی مصر پر ایوبی حکومت کے بغیر ناممکن تھی گویا علاقۂ مصر نے ایک جانب فلسطین اور دوسری جانب باقی مشرقی دنیا کو یورپ کی مسیحی یلغار سے نجات دلانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

بعد ازاں پانچویں صلیبی جنگ (1218ء-1221ء) اور ساتویں صلیبی جنگ (1248ء-1249ء) میں بھی صلیبی لشکر نے مصر پر حملہ کیا کیونکہ ان کے مقاصد علاقۂ مصر کو حاصل کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن بالترتیب ملک الکامل ایوبی (1218ء-1238ء) اور ملک الصالح ایوبی (1240ء-1249ء) نے انہیں شکست سے دوچار کیا اور مصر ایوبی سلطنت کا ہی حصہ رہا۔ دولتِ ایوبیہ 1250ء میں اس وقت اختتام پذیر ہوئی جب آخری ایوبی سلطان توران شاہ کو قتل کر دیا گیا۔

اس کے بعد مصر میں دولتِ ممالیک کا آغاز ہوتا ہے۔ مملوکوں کا دور دو حصوں میں منقسم ہے۔ ایک دولتِ ممالیکِ بحری (1250ء-1382ء)، بحری مملوکوں کے سلطان الظاہر بیبرس نے تاتاریوں کے حملوں سے مصر کو بڑی دلیری اور شجاعت سے محفوظ رکھا اور بغداد کی طرح مصر، تاتاریوں کے ہاتھوں تباہ و برباد ہونے سے محفوظ رہا۔ سلطان قلاوون نے صلیبی طاقتوں کا بھرپور مقابلہ کیا اور انہیں ایسی شکست دی کہ وہ صدیوں تک ایشیا کا رخ نہ کر سکے۔ بحری مملوکوں کے بعد مصر میں دوسری حکومت دولتِ ممالیک جراکسہ (1382ء-1517ء) قائم ہوئی۔ انہیں برجی مملوک بھی کہا جاتا ہے۔ برجی مملوکوں کے آخری دس سال مصر شدید عدم استحکام کا شکار رہا۔ انتظامیہ پر قبطی عیسائیوں کی مضبوط گرفت تھی۔ انہوں نے حرص، خود غرضی اور رشوت کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ حکمران جماعت اپنی زندگی میں مگن عوامی خدمت سے بے پرواہ تھی اور حکومتی ایوان بے پناہ سازشوں کی آماجگاہ بن چکے تھے۔ ملک بھر میں قحط کی سی

حالت طاری تھی۔ کاشت شدہ کھیتوں پر بدو حملہ کر کے انہیں لوٹ لیتے تھے ان سب کے ساتھ مصر میں طاعون کے حملے بھی اکثر ہوتے رہتے تھے۔

واسکوڈے گاما نے 1492ء میں جنوبی افریقہ کے گرد سے ہندوستان جانے کا بحری راستہ دریافت کیا تو اس سے بھی مصر کی معاشی حالت مزید خراب ہوئی۔ اس دریافت سے قبل ایشیا اور یورپ کے درمیان تجارت بحیرۂ قلزم (مصر و شام) کے راستے سے ہوتی تھی۔ سویز پر مال اتار کر اسکندریہ لایا جاتا اور وہاں سے پھر جہازوں میں بحیرۂ روم کے پار پہنچتا تھا۔ مصر میں دونوں مرتبہ یعنی مال اتارنے اور پھر لاد کر باہر لے جانے کے وقت یہاں کی حکومت محصول راہ گیری وصول کرتی تھی۔ نیز مصری باشندوں کو روزگار بھی میسر آتا۔ واسکوڈے گاما کی دریافت سے مصر کی رہی سہی خوشحالی پر بھی کاری ضرب لگی۔

1517ء میں مصر، دولتِ عثمانیہ کا حصہ بن گیا۔ جب سلطان سلیم اول نے قاہرہ میں مملوکوں کو شکست دی۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ سقوطِ بغداد کے بعد 1262ء سے 1517ء تک عباسی خلفاء مصر میں متمکن رہے۔ ان عباسی خلفاء کی حیثیت برائے نام تھی اور عملاً معاملاتِ ریاست میں ان کا کوئی عمل دخل نہ تھا۔ 1517ء میں سلطان سلیم اول، فتح مصر کے بعد عباسی خلیفہ متوکل علی اللہ ثالث کو مصر سے واپسی پر اپنے ساتھ استنبول لے گیا۔ اس طرح خلافت مصر سے ترکی منتقل ہوئی۔ متوکل، خلافت سے سلطان سلیم اول کے حق میں دستبردار ہو گیا تھا۔ یوں، خلافت عثمانی ترکوں کو منتقل ہو گئی۔

عثمانی خلیفہ کی جانب سے مصر میں نائب یا گورنر کا تقرر کیا جاتا تھا جو **پاشا** کہلاتا تھا لیکن مصر میں مملوکوں کی طاقت کا کلی طور پر خاتمہ نہیں ہوا تھا۔ سلطان نے مملوکوں کو اُن کی موروثی زمین پر باقی رکھا تھا۔ مملوک امیر جو کہ **بے** کہلاتے تھے اپنے اپنے علاقے میں مطلق العنان حکمران کی طرح حکومت کرتے تھے۔ دار الخلافت کی طرف سے مقررہ گورنر یعنی پاشا ان کے معاملات میں دخل نہیں دیتا تھا۔ مصر پر دولتِ عثمانیہ کی حکومت نے اگرچہ کچھ عرصہ کے لیے اسے مکمل ابتری سے بچا لیا تھا مگر اس کے آخری دور میں مملوکوں کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے حالات بدتر ہو گئے۔ مملوک بے، دیہاتوں سے غلہ بالجبر لے لیتے۔ کسانوں، زمینداروں، نہروں اور نظام آب پاشی کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جا رہی تھی۔ ٹیکسوں کی کثرت نے عوام کو بے حال کر دیا تھا۔ مصر، طاعون اور قحط جیسی وباؤں سے بھی گھرا ہوا تھا۔ 1619ء میں چار لاکھ افراد طاعون سے ہلاک ہوئے۔ 1643ء میں طاعون سے تئیس (23) دیہات ختم ہو گئے۔ دریائے نیل کے ساتھ ساتھ ہر طرف قزاقوں اور رہزنوں کے گروہ تھے۔ ہزاروں ایکڑ رقبہ زمین جس میں کسی وقت زراعت ہوتی تھی اب بنجر و بیابان ہو گیا تھا۔ تجارتی راستے غیر محفوظ ہونے کے سبب کاروبار مندا پڑ چکا تھا۔ اب عمارتیں بھی تعمیر نہ ہوتی تھیں کہ ان کی تزئین و آرائش کی جائے، اس لیے عام صناع اور دستکار بھی فاقوں تک پہنچ گئے تھے جو باکمال صناع تھے انہیں ترک اپنے ہمراہ استنبول لے گئے تھے۔ مذہب جامد ذہن کے حامل قدامت پرست حضرات کے ہاتھوں میں تھا۔ گویا اس سیاسی و اجتماعی انتشار میں مصر علمی و ذہنی انحطاط میں بھی مبتلا تھا۔

ان حالات میں 1798ء میں مصر پر فرانس سے نپولین بوناپارٹ وارد ہوا۔ جس سے تاریخ مصر کا نیا باب شروع ہوتا ہے اور مصر قرونِ وسطیٰ سے عہدِ جدید میں داخل ہوتا ہے۔ ساتویں صدی عیسوی سے نپولین کے حملہ 1798ء تک مصر پر خالص اسلامی تہذیب و تمدن چھائے رہے لیکن اس کے بعد یعنی انیسویں صدی عیسوی سے مصر مغربی علوم و تہذیب کی جانب متوجہ ہوا اور یورپ کی صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ علمی، فکری اور تہذیبی بالادستی کے زیرِ اثر آنے لگا۔

بہر حال ساتویں صدی عیسوی سے اٹھارہویں صدی عیسوی تک مصر جن مسلم حکومتوں کے ماتحت رہا، اس کا شمار علمی و تمدنی لحاظ سے دنیا کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ خطے میں ہوتا تھا۔ ہر دور میں مصر میں علمی و تمدنی ارتقا بتدریج جاری رہا اور علوم و فنون میں مصر کا قابل قدر حصہ نظر آتا ہے۔[1]

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

> We can only emphasize the fact that in Egypt we have an unbroken literary development from the beginning of Islam to the present day.[2]

ہم اس حقیقت کو تاکیداً بیان کرتے ہیں کہ مصر میں ابتدائے اسلام سے موجودہ دور تک علمی و ادبی ارتقا تسلسل سے جاری رہا ہے۔

نیز وہ مصر میں مسلم عہد کے آغاز سے آئندہ مسلسل سیاسی و تمدنی ارتقا کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> From that year to the present day Egypt has been one of the centers of the political, cultural, and religious development of Islam.[3]

(مسلم عہد کے آغاز کے) اُس سال سے آج تک مصر اسلام کی سیاسی، تمدنی و دینی ترقی کا اہم مرکز رہا ہے۔

مصر کا مسلم عہد—ایک جھلک

خلافتِ راشدہ	640ء-661ء	21 سال
خلافتِ بنوامیہ	661ء-750ء	89سال
خلافتِ بنوعباس(I)	750ء-870ء	120سال
دولتِ طولونیہ	870ء-904ء	34سال
خلافتِ بنوعباس(II)	905ء-934ء	29سال
دولتِ اخشیدیہ	935ء-968ء	33سال
خلافتِ فاطمیہ	969ء-1171ء	202سال

1- ماخوذ از: تاریخ مصر؛ ثروت صولت، **ملتِ اسلامیہ کی مختصر تاریخ (حصہ اول و دوم)**؛ سید نصیر احمد، **مصر عہدِ فاروقی سے جمال عبدالناصر تک**؛ زاہد علی، ڈاکٹر، **تاریخ فاطمیینِ مصر**؛ زکی نجیب محمود، **مصر—سرزمین اور باشندے**، مترجم: سید ہاشمی فرید آبادی؛ انتظام اللہ شہابی، سجاد میرٹھی، **تاریخ ملت (جلد ہفتم-تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ)**

2- **The Encyclopaedia of Islam**, Vol:2, Part-I, p:19

3- Ibid, Vol:2, Part-I, p:4

سلاطینِ ایوبی	1171ء-1250ء	79سال
ممالیکِ بحریہ	1250ء-1382ء	132سال
ممالیکِ جراکسہ	1382ء-1517ء	135سال
خلافتِ عثمانیہ (I)	1517ء-1798ء	281سال
فرانسیسی قبضہ	1798ء-1801ء	3سال
خلافتِ عثمانیہ (II) + محمد علی پاشا کے خاندان کی حکومت	1801ء-1882ء	81سال
برطانوی قبضہ	1882ء-1922ء	40سال
آزاد اسلامی جمہوریہ مصر	1922ء-تاعصرِ حاضر	-

(ii) انیسویں صدی عیسوی میں مصر کے سیاسی واجتماعی حالات

(أ) انیسویں صدی (نصف اول)

انیسویں صدی میں مصر یورپی توسیع پسند طاقتوں کی یلغار کا ہدف رہا ہے۔ پہلے فرانس نے اپنی سیاسی بالادستی برطانیہ پر ثابت کرنے کے لیے مصر کو نشانہ بنایا اور بعدازاں برطانیہ نے مصر کی جغرافیائی اہمیت کے پیشِ نظر اس پر قبضہ کیا۔ چنانچہ اس صدی میں مصر، غیر اسلامی استبدادیت کے زیرِ اثر سیاسی طور پر انتشار اور اقتصادی طور پر انحطاط کا شکار نظر آتا ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی سے برطانیہ اور فرانس ہندوستان کی تجارت میں باہم حریف بن چکے تھے۔ 1702ء میں فرانسیسی تاجروں نے عثمانی سلطنت کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کر کے قاہرہ اور اسکندریہ سے بحری گزرگاہوں پر اپنی اجارہ داری حاصل کر لی تھی۔ انہوں نے ہندوستان میں کئی صنعتیں قائم کیں اور مشرق میں اپنے اقتصادی و سیاسی اقتدار کو بڑھانے کی منصوبہ سازی کی۔ لیکن 1761ء میں برطانیہ کی ایسٹ انڈیا کمپنی اتنی مضبوط ہو چکی تھی کہ اس کی وجہ سے ہندوستان میں فرانس کے اقتصادی منصوبے بری طرح متاثر ہونے لگے۔ یہی وہ وقت ہے جب سے مصر برطانیہ اور فرانس کے مابین سیاسی و اقتصادی حریفانہ مقابلوں کا میدان بن گیا۔

فرانس کے 1798ء میں مصر پر حملہ کا ایک اہم سبب بحرِ احمر سے برطانوی طاقت کا توڑ کر کے مشرقی دنیا سے اس کی تجارت ختم کرنا تھا[1] کیونکہ برطانیہ کو شکست دینے کے لیے ضروری تھا کہ ہندوستان پر برطانوی اقتصادی تسلط پر کاری ضرب لگائی جائے اور اس مقصد کے لیے مصر پر فرانسیسی قبضہ ضروری تھا۔ Egypt 1798-1952 کا مصنف لکھتا ہے:

> Napoleon therefore decided early in 1798 that some other way than a direct attack across the channel would have to be found if England were to be brought to her knees. His answer was the invasion of Egypt.[2]

1- **Egypt Yesterday**, pp:60-61
2- J. C. B. Richmond, **Egypt 1798-1952**, p:16

اسی لیے نپولین نے 1798ء کے شروع میں فیصلہ کیا کہ اگر انگلینڈ کو گھٹنوں کے بل جھکانا ہے تو براہِ راست حملہ کے بجائے معمول سے ہٹ کر کوئی دوسرا راستہ تلاش کرنا ہو گا اور اس بات کا جواب تھا مصر پر چڑھائی۔

مصر پر فرانسیسی قبضہ

فرانسیسی حملہ کے وقت مصر کے اندرونی حالات شدید عدم استحکام اور انتشار و خلفشار کا شکار تھے۔ امراء اپنے اقتدار کے باہم جھگڑوں میں مصروف تھے۔ عام آدمی کی حالت قابلِ رحم تھی۔ عوام پر ٹیکسوں کے بوجھ نے انہیں معاشی طور پر بدحال کر دیا تھا۔ ملک میں کوئی نظم و نسق نہ تھا۔ دولتِ عثمانیہ کی بے توجہی اور مملوک امیروں کی لوٹ کھسوٹ سے مصر تباہی و بربادی کے گڑھے پر کھڑا تھا۔ زرخیز علاقے بدوؤں کی دست برد سے محفوظ نہ تھے۔ دریائے نیل کے ساتھ ساتھ ہر طرف رہزنوں کے گروہ تھے۔ نیل پر ملک کی خوشحالی کا انحصار تھا اور نیل کی حفاظت ناممکن ہو چکی تھی۔ دیہاتوں میں وسیع زرعی رقبہ کے بے آباد ہونے سے ہزاروں لاکھوں انسان روٹی کے ایک ٹکڑے کے لیے آپس میں لڑتے جھگڑتے تھے۔ شہری علاقوں میں تجارتی راستے غیر محفوظ ہونے سے کاروبار خسارے میں تھے۔

ملکِ مصر کی یہ بدحالی اور اجتماعیت کا فقدان نپولین کے لیے سازگار تھا۔ اس لیے نپولین کو یہ امید تھی کہ وہ مصر کو فتح کر کے ہندوستان کی طرف بڑھے گا اور سلطنتِ برطانیہ کو تباہ کر کے مشرق میں ایک عظیم الشان سلطنت قائم کرے گا۔ مصر پر حملہ کے لیے نپولین کے سامنے ایک بڑی رکاوٹ دولتِ عثمانیہ اور فرانس کے درمیان قائم دوستانہ تعلقات تھے۔ مصر پر حملہ کرنے کا کوئی معقول عذر اس کے پاس نہیں تھا کیونکہ اندرونی عدم استحکام، مملوکوں کی عملی خود مختاری اور سرکشی کے باوجود مصر دولتِ عثمانیہ کے زیرِ سیادت تھا۔ چنانچہ نپولین نے مصر میں اپنی مہم کا مقصد یہ ظاہر کیا کہ وہ سلطان کے دوست کی حیثیت سے اہلِ مصر کو مملوکوں کے مظالم سے نجات دلانے آیا ہے۔ یکم جولائی 1798ء کو وہ اسکندریہ پہنچا وہاں ترکی دستہ زیادہ دیر اس کا مقابلہ نہ کر سکا۔ اگلے دن اس نے اسکندریہ پر قبضہ کر لیا۔

ابتدا ہی سے نپولین کی خاص کوشش یہ تھی کہ مصر کے عوام کی حمایت حاصل کی جائے۔ چنانچہ اس نے اپنے سپاہیوں کو حکم دیا کہ مسلمان باشندوں کے ساتھ کوئی زیادتی یا بدسلوکی نہ کی جائے۔ اس نے ایک اعلان بھی شائع کیا جس میں مملوکوں کا ذکر کرنے کے بعد اپنے آپ کو اہلِ مصر کا حامی اور ہمدرد ثابت کرنے کی کوشش کی اور انہیں اس امر کا یقین دلانا چاہا کہ اس کی مہم کا مقصد صرف یہ ہے کہ مصر کو مملوکوں کے پنجے سے رہا کروایا جائے۔ مگر اس اعلان اور یقین دہانیوں کے باوجود اہلِ مصر اس کے خیر مقدم کو آگے نہیں بڑھے۔

اسکندریہ میں ایک فوجی دستہ جنرل کلیبر کے ماتحت متعین کر کے نپولین قاہرہ کی طرف روانہ ہو گیا۔ راستہ میں ریگستان تھا، کسانوں نے جانور اور غلہ اندرون ملک بھجوا دیا۔ فرانسیسیوں کے چھوٹے چھوٹے دستوں پر بدو جھپٹ پڑے۔ ریگستان میں دھوپ کی شدت اور وسائلِ خوراک کی کمیابی فرانسیسی فوجیوں کے لیے ناقابلِ برداشت تھی مگر نپولین برابر آگے بڑھتا رہا۔ اس وقت مراد بے اور ابراہیم بے مملوکوں کے سردار تھے اور مصر کے اعلیٰ حکمران تھے۔ انہوں نے فرانسیسیوں کو روکنا چاہا مگر نپولین نے انہیں بآسانی منتشر کر دیا۔ قاہرہ کے قریب انباتہ کے مقام پر مراد بے سے پھر مقابلہ پیش آیا۔ لیکن اپنی تمام تر شجاعت اور دلیرانہ مقابلہ کرنے کے باوجود

مملوکوں کی فوج گولیوں کی باڑھ کے سامنے نہ ٹھہر سکی۔ یوں قاہرہ کا راستہ صاف ہو گیا اور نپولین نے قاہرہ پر قبضہ کر لیا۔ نپولین نے ابراہیم بے کا تعاقب کیا اور اسے شکست دے کر شام کی طرف فرار پر مجبور کر دیا۔

فرانس کے لیے مصر میں معاشی ضروریات پورا کرنا ایک اہم مسئلہ تھا۔ اس کے لیے فرانس نے مصر میں زمین کی رجسٹریشن کا طریقہ کار شروع کیا۔ 16 ستمبر 1798ء میں یہ حکم نامہ جاری کیا گیا کہ تمام لوگ خواہ تاجر ہوں یا کاشت کار یا امراء یا کسی بھی پیشہ اور حیثیت سے متعلق، اپنی ملکیت میں موجود زمین کو رجسٹر کروائیں۔ رجسٹریشن اور اس کے جملہ انتظامی لوازمات کی فیس مقرر کی گئی۔ مراد بے اور ابراہیم بے جو اس وقت مملوکوں کے سردار تھے، چونکہ نپولین انہیں زیر کر کے مصر پر قابض ہوا تھا لہٰذا ان کی زمینیں ضبط کر لی گئیں۔ مملوکوں کے حرم پر حملہ کر کے ان کی عورتوں کو مجبور کیا گیا کہ یا تو وہ یہ حرم خالی کر دیں یا بھاری قیمت پر خرید لیں۔

گو کہ نپولین نے خود کو اہلِ مصر کا نجات دہندہ ظاہر کیا مگر وصولئ ٹیکس کے بد ترین حالات ویسے ہی قائم رہے جو دولتِ ممالیک اور سلاطینِ ترک کے وقت تھے۔ مملوک بے اگرچہ اپنی انتظامی نااہلی کے سبب عوام کے نزدیک ناپسندیدہ تھے مگر بہر حال وہ مسلمان تھے اور ان کی بیویاں بھی مصریوں کی نگاہ میں قابلِ عزت تھیں۔ نپولین کی معاشی پالیسی اہلِ مصر پر شدید گراں تھی۔ اور وہ اسے قبول کرنے پر تیار نہیں تھے کہ انہیں ان ہی کی زمینوں کی ملکیت از سرِ نو حاصل کرنے کے لیے غیر ملکی حملہ آوروں کا محتاج ہونا پڑے۔

جولائی 1798ء سے اکتوبر 1798ء تک نپولین نے قاہرہ، اسکندریہ اور روزویٹا میں مضبوط انتظامی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس نے یہ تاثر دیا کہ وہ اسلام کی حقانیت کو سمجھتا ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی بھی عزت کرتا ہے۔ وہ مصریوں کے روایتی و مذہبی تہواروں میں شرکت کرتا اور اس نے اپنے سپاہیوں کی نوجوان مصری عورتوں سے شادیاں بھی کروائیں۔ مگر یہ اقدامات اسے اہلِ مصر کے نزدیک قابلِ قبول نہ بنا سکے۔ جس کی بڑی وجہ ایک مسلم ملک پر غیر مسلم کی چڑھائی تھی۔ مصر کی مساجد میں اسلام کے دفاع اور مسلمان فوجوں کی معاونت کا پیغام دیا جانے لگا۔ 21 اکتوبر 1798ء کو قاہرہ میں زبردست بغاوت رونما ہوئی۔ قاہرہ کا فوجی گورنر قتل کر دیا گیا۔ اس بغاوت میں تین سو (300) فرانسیسی فوجی جبکہ تین ہزار (3000) مصری مارے گئے۔ لیکن نپولین نے اس بغاوت کا بدلہ شدید ظالمانہ اور بے رحم طریقے سے لیا۔ الازہر کے چند شیوخ کو پھانسی دے دی گئی اور تمام مسلح مصریوں کو بھی تختۂ دار پر لٹکا دیا گیا۔

مصر کے انتظامی امور جنرل ڈیزیکس (Desaix) کے سپرد کر کے نپولین شام کی جانب بڑھا۔ یہاں اس نے غزہ، العریش، جافا، حائفہ کے علاقے اپنے قبضہ میں کیے۔ لیکن یہ پیش قدمی نپولین کو مہنگی پڑی۔ تقریباً دو ہزار (2000) فوجی مارے گئے۔ نیز ان میں مختلف بیماریوں سے ہلاک ہونے والوں کی تعداد نسبتاً آدھی ہے۔

تھوڑے ہی عرصہ بعد سلطنتِ عثمانیہ نے نپولین کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔ اس سلسلہ میں کئی لڑائیاں ہوئیں۔ اکثر میں نپولین کو فتح ہوئی مگر مصر سے خروجِ فرانس کے حوالے سے کوئی جنگ فیصلہ کن ثابت نہ ہوئی۔

جون 1799ء میں نپولین شام کی مہم سے واپس مصر پلٹ آیا۔ اور اسی دوران فرانس سے آنے والی اطلاعات کے پیشِ نظر اس نے فرانس جانے کا ارادہ کیا۔ اگست 1799ء میں وہ مصر میں جنرل کلیبر (Kleber) کو اپنا نائب مقرر کرنے فرانس چلا گیا۔

جنرل کلیبر ان فرانسیسی جنرلز میں سے تھا جو حملۂ فرانس کو ایک ناکام مشن سمجھتے تھے۔ اس کا مقصد فرانسیسی فوج کا مصر سے انخلاء تھا لیکن وہ حکومتِ فرانس کی اجازت کے بغیر کوئی فیصلہ تنہا نہیں کر سکتا تھا۔ دسمبر 1799ء تک مصر میں فرانسیسی فوجوں کے لیے حالات سخت ہوتے جا رہے تھے۔ مراد بے، فیوم کی طرف سے فرانسیسیوں کو مغلوب کر رہا تھا، اس علاقے سے فرانس کو ٹیکس کی آمدنی شدید متاثر

ہوئی تھی۔ ترک فوجیں شام کی سرحدوں سے مصر کی طرف فرانس پر چڑھ دوڑنے کو تیار تھیں۔ ان حالات کو دیکھتے ہوئے جنرل کلیبر نے برطانوی افسر سر سڈنی سمتھ (Sir Sidney Smith) اور ترک حکومت سے مصر کو خالی کرنے کی گفت و شنید شروع کر دی۔ نتیجتاً 24 جنوری 1800ء کو ایک معاہدہ طے پایا، جس کی رو سے جنرل کلیبر اور اس کی فوجوں کو بحفاظت سمندری ذرائع سے فرانس روانہ کیا جانا تھا۔ اس حوالے سے مکمل خاکہ تیار ہوا کہ کب تک فرانس، مصر کا اقتدار، سلطنتِ عثمانیہ کے سپرد کرے گا اور جواباً ترک فوجیں انہیں بحفاظت مصر سے جانے دیں گی۔ لیکن مارچ 1800ء میں حکومتِ فرانس نے جنرل کلیبر کے اس معاہدہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ مزید برطانوی حکومت نے بھی سر سڈنی سمتھ کی ان شرائط کو درست تسلیم نہ کیا جن شرائط پر سر سڈنی نے فرانس کے بحفاظت انخلاء کا معاہدہ کیا تھا۔

اسی اثناء میں ترک فوجیں قاہرہ پہنچیں کہ معاہدہ پر عملدرآمد کروایا جائے لیکن جنرل کلیبر نے ترک فوجوں پر حملہ کر دیا۔ اپریل 1800ء میں کلیبر نے قاہرہ اور بولاق پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ترک فوجوں کے مقابلے میں یہ کامیابی اسے مرادبے کے تعاون سے ملی۔ مرادبے نے کلیبر کی اس پیش کش کو قبول کر لیا کہ وہ حکومتِ فرانس کی جانب سے اپنے بالائی مصر (Upper Egypt) کے گزشتہ علاقے کا حکمران ہوگا۔ کلیبر کی یہ جنگی کاروائیاں جاری تھیں کہ جون 1800ء میں جامع ازہر کے ایک طالب علم نے اسے قتل کر دیا۔

فرانس کی جانب سے جنرل کلیبر کی جگہ جنرل مینو (Menou) کو مقرر کیا گیا۔ جنرل مینو، نوآبادیاتی ذہنیت کا حامل تھا اور مصر کو ایک French Colony کی نظر سے دیکھتا تھا۔ جنرل مینو نے نپولین کے نوآبادیاتی مشن کو اسی پالیسی اور جواز کے ساتھ آگے بڑھایا کہ: "نپولین نے مصر کو مملوکوں سے سلطان کے لیے فتح کیا ہے نہ کہ فرانس کے لیے۔"[1]

جنرل مینو نے عسکری ضروریات پوری کرنے کی جانب توجہ دی۔ معاشی حالات مرادبے کو بالائی مصر کا اختیار دینے کے سبب بہتر ہوگئے تھے کیونکہ اب نہ تو فرانس کو بالائی مصر سے وصولیٔ ٹیکس کے لیے انتظامی افسران پر خرچ کرنا پڑتا تھا اور نہ ہی مرادبے کی مزاحمتی کاروائیوں پر فرانس کے فوجی اخراجات ضائع ہوتے تھے۔

جنرل مینو نے اہلِ مصر کی دلجوئی کے اقدامات کرنا چاہے مگر اسے کامیابی نہ ہوئی۔ وسطی مصر (Middle Egypt) کے گورنر جنرل ڈوزلٹ (General Douzelot) نے عسکری و انتظامی ضروریات کے تحت بارہ ہزار (12000) حبشی کالے سپاہیوں (Black Soldiers) کو تعینات کیا۔ اس کے باوجود وہ ناکام رہا کیونکہ یہ سپاہی سوچتے تھے کہ فرانس کے چلے جانے کی صورت میں اپنے ہی ہم مذہب اور ہم وطنوں کا سامنا کیسے کریں گے۔ لہٰذا فرانسیسی جنرلوں کو عسکری و انتظامی معاملات میں افرادِ کار مصر سے میسر نہیں آئے، تبھی جنرل ڈوزلٹ کے الفاظ تاریخ میں رقم ہیں:

I realize that the whole Egypt is badly organized.[2]

ستمبر 1800ء میں برطانوی حکومت نے مصر کو قبضۂ فرانس سے آزاد کروانے کی غرض سے ترک حکومت کی مدد کے لیے برطانوی فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا۔ مارچ 1801ء میں جنرل ایبرکرومبے (General Abercromby) کی زیرِ قیادت برطانوی فوج ابو قیر میں داخل ہوئی، جہاں ترکی فوج بھی 25 مارچ 1801ء میں پہنچ گئی تھی۔ شام کی طرف سے بھی ترکی افواج مصر میں داخل ہو گئیں۔ ماہِ

1- **Egypt 1798-1952**, p:28
2- Ibid, p:29

مئی 1801ء میں انڈیا سے جنرل بیرڈ (General Baird) کی زیرِ قیادت برطانوی فوج کوسیر (Kousseir) کے مقام پر پہنچی۔ قاہرہ میں فرانسیسی کمانڈر جنرل بلیرڈ (General Belliard) نے مرادبے کا تعاون حاصل کرنا چاہا مگر اسی اثناء میں اس کی وفات ہو گئی۔ چنانچہ 27جون 1801ء میں قاہرہ اور 31جولائی سے 7اگست 1801ء میں روزیٹا کا علاقہ فرانسیسی افواج نے خالی کر دیا۔ بالآخر جنرل مینو جو اسکندریہ میں بے بس اور مغلوب ہو گیا تھا اس نے ستمبر 1801ء میں مصر کو خالی کر دیا۔

مصر میں نظم و نسق کو درست کرنے، ملک کے حالات بہتر بنانے اور فلاحی حکومت قائم کرنے میں نپولین ناکام رہا۔ اہلِ مصر کی مسلسل مزاحمت اور قبضۂ فرانس کی عدم قبولیت نے نپولین کے منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچنے دیا۔

حملۂ فرانس کے وقت مصری منتشر اور معاشی طور پر مفلوک الحال تھے۔ ان میں قومی یکجہتی کا فقدان اور اجتماعی شیرازہ بندی معدوم تھی لیکن نادانستہ طور پر حملۂ فرانس ہی کا اثر تھا کہ مصری بحیثیت قوم ابھرے، ان میں خودشناسی کے شعور نے کروٹ لی۔ انہوں نے غیر مسلموں اور غیروں کا مقابلہ کر کے ملی حمیت، فکری پختگی اور قومی وحدت و قوت کا اظہار کیا۔

یوں انیسویں صدی کی ابتدا مصریوں میں قومی یکجہتی، ملی شعور، مذہبی ہم آہنگی کی بیداری اور ایک غیر قوم کے مقابلے میں اپنی علمی و فنی، عسکری و اقتصادی، سیاسی و انتظامی کمزوریوں کے ادراک سے ہوتی ہے۔ اور یہیں سے یورپی اور اسلامی تہذیب کے نئے تعلقات کی شروعات ہوتی ہیں۔ جسے J. C. B Richmond نے عمدگی سے یوں بیان کیا ہے:

> If we are optimists, we may think that it marked the beginning of a long and painful progress from mutual contempt and misunderstanding towards mutual respect and comprehension, between the cultural worlds of Europe and of Islam.[1]
>
> اگر ہم رجائیت پسند ہوں تو یہ سوچ سکتے ہیں کہ یہ ایک طویل اور دردناک عمل کا آغاز تھا، اسلام اور یورپ کی دو دنیاؤں کے درمیان، باہمی اہانت اور غلط فہمیوں سے، باہمی احترام اور افہام و تفہیم کی طرف۔

یہ تہذیبی تعلق یورپی افراد کی بکثرت مصر میں دلچسپی کی وجہ سے آگے بڑھا ہے۔ اس دلچسپی کی وجہ نپولین کا Institute d'egypte، ایک علمی و تحقیقی ادارہ تھا، جس میں سینکڑوں یورپی ریسرچرز اور سکالرز نے مصریات پر تحقیق کی۔ ان کی تحقیقات کی اشاعت سے پورے یورپ سے بڑی تعداد میں سیاح وادیٔ نیل کے نوادرات و عجائبات اور قدیم مصریات کو دیکھنے آنے لگے۔ مختلف النوع اغراض (سیاحتی، تحقیقی، سرکاری، سفارتی، تجارتی) کے تحت مصر میں یورپی افراد مسلسل ایک ٹریفک کی مانند آتے جاتے رہے، بکثرت مقیم بھی ہوئے۔ اس سے اہلِ مصر پر مغربی طرزِ زندگی کے اثرات مرتب ہوئے۔

مصر کی روایتی مشرقی زندگی کا مغرب کی آسودہ حالی عروج، دولت، صنعتی ترقی اور جدید طرزِ زندگی سے سامنا ہوا۔ John Marlowe نے E. W. Lane کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط میں ایک مشرقی ملک کا روایتی طرزِ حیات ختم ہو رہا تھا۔ انیسویں صدی کے ابتدائی نصف عرصہ میں مصر میں مقیم یورپیوں کا جھکاؤ مصری طرزِ معاشرت کی طرف تھا۔ وہ مصری لباس پہنتے تھے، وہ جن گھروں میں رہتے تھے ان کا طرزِ تعمیر اور انتظام و انصرام مصری طرز کا تھا۔ یہاں تک کہ وہ کھانے پکانے اور کھانے میں بھی

1- **Egypt 1798-1952**, p:30

مصری طریقوں کو اپناتے تھے۔ لیکن انیسویں صدی کے نصف آخر میں مصریوں کا طبقۂ امراء و متوسط، یورپی تہذیب واطوار کو اپنانے لگا۔ یورپی افراد اپنی الگ کمیونٹی میں رہنے لگے جہاں ان کا رہائشی طرزِ زندگی بالکل ویسا ہی تھا جیسا کہ ان کے اپنے یورپی ممالک میں ہوتا تھا۔[1]

انیسویں صدی کے نصف اول و آخر میں یورپی نفوذ کا یہ فرق اس لیے ہے کہ ابتدا میں ماہرینِ مصریات علم و تحقیق کے لیے، سیاح فطرت کے مشاہدہ کے لیے اور تاجر پیسہ کمانے کے لیے آتے تھے۔ مزید انیسویں صدی کے اس ابتدائی نصف میں مصری حکومت (مسلم) نے بہت سے ڈاکٹرز، انجینیر اور دیگر اہم علم و فن وہنر کو ان کی خدمات حاصل کرنے کے لیے معاوضہ پر رکھا تھا لیکن ان سب کی حیثیت انفرادی تھی۔ ان کا انحصار اہلِ مصر کی میزبانی پہ تھا اور یہ اپنے متنوع مقاصد کی تکمیل، جن کے لیے وہ مصر آئے تھے، مصریوں کے ساتھ براہِ راست رابطے پر انحصار کرتے تھے۔

لیکن انیسویں صدی کا نصف آخر مصر پر برطانوی قبضہ کی بھرپور جدوجہد اور بالآخر عسکری طاقت سے مصر پر برطانوی اقتدار قائم ہونے پر مشتمل ہے۔ برطانوی قابضین مطلق العنان حاکم کی طرح آئے تھے، ایک فاتح قوم، جو خود کو مفتوحہ قوم سے برتر سمجھتی ہے۔ نصف اول میں آئے ہوئے یورپیوں میں سے کوئی بد خلق، بد تہذیب، حریص، نااہل اور خائن بھی تھے مگر ان کی حیثیت انفرادی تھی جبکہ برطانوی قابضین اس سوچ کے ساتھ آئے تھے کہ اہلِ مصر امورِ مملکت چلانے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ ان میں اجتماعی زندگی کی تنظیم کا شعور نہیں ہے۔ اسی لیے برطانوی قابضین، تعینات افسران، سپاہیوں اور تاجروں نے متفقہ طور پر خود کو برتر اور اہلِ مصر کو کمتر گردانا اور ان سے مہربانی کے ساتھ بدسلوکی و تذلیل دونوں طرح کا رویہ روا رکھا۔ ایک محکوم ملک پر حاکم قوم کی فکر، معاشرت اور تہذیب سے مرعوبیت کی پرت، ان حالات میں چڑھنا، ایک تدریجی عمل تھا۔

John Marlowe نے مصر میں مغربی نفوذ کے حوالے سے مبنی بر حقائق تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

> In the climate of nineteenth-century expansion, imperialism and power politics, it was almost inevitable that Egypt, in view of its strategic position, its agricultural wealth, its industrious population, its military weakness, its favorable climate, and its proximity to Europe, should became the prey of European ambitions and that the increasing commercial and political interest manifested in Egypt by the West should be the prelude, first to diplomatic interference, then to political domination, and finally to military conquest. Thus the completion of the Suez Canal in 1869, the deposition of the Khedive Ismail at the instance of Britain and France in 1879, and the military occupation of Egypt by the British in 1882 were all-but-inevitable stages in the process of European penetration.[2]

انیسویں صدی کے منظر نامے میں جہاں توسیع پسندی، شہنشاہیت اور طاقت کی سیاست تھی،

1- John Marlowe, **Four Aspects of Egypt**, p:10
2- **Four Aspects of Egypt**, pp: 10-11

یہ بات نظرانداز نہیں کی جاسکتی کہ مصر، اپنے جنگی محلِ وقوع، زرعی دولت، محنت کش آبادی، عسکری کمزوریوں، معاون و مناسب آب و ہوا اور یورپ سے قرب کی وجہ سے یورپی اغراض کا نشانہ بنا۔ مغرب کی مصر میں بڑھتی ہوئی تجارتی و سیاسی دلچسپی پہلے یہاں ڈپلومیٹک مداخلت کی صورت میں ظاہر ہوئی، پھر سیاسی غلبے اور بالآخر عسکری فتح کی صورت میں۔ اس طرح 1869ء میں سوئز کینال کی تکمیل، 1879ء میں برطانیہ اور فرانس کے اشارے پر خدیو اسماعیل کی معزولی، 1882ء میں برطانیہ کا مصر پر عسکری قبضہ، یہ سب مصر میں یورپی نفوذ کے ناگزیر مراحل تھے۔

فرانسیسی انخلاء کے بعد

فرانس کے جانے کے بعد بظاہر مصر ایک غیر ملکی طاقت کے شکنجہ سے آزاد ہو گیا تھا لیکن یورپی طاقتوں بالخصوص برطانیہ کے استبدادی منصوبے مصر میں جاری رہے۔ 1801ء میں فرانسیسی فوجوں کی واپسی کے بعد مصر میں جنرل ہٹچنسن (General Hutchinson) کے ماتحت برطانوی فوج جبکہ ترک وزیر یوسف پاشا کے ماتحت قاہرہ میں ترکی فوج کا دستہ موجود رہا۔ مزید برآں ڈیلٹا اور اسکندریہ میں بھی ترک فوجی دستے تعینات رہے۔ 1798ء میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ مصر میں ترکی پاشا برائے نام گورنر ہوتا، عملاً حکومت مملوک بے کر رہے تھے۔ لہٰذا فرانسیسی فوجوں کے انخلاء کے بعد مملوک بے اپنی جائیدادوں، ملکیت اور اپنے حکومتی اختیارات کی بحالی کے خواہاں تھے جبکہ دوسری طرف سلطنتِ عثمانیہ بھی برابر کی امیدوار تھی کہ مصر پر اُن کا مؤثر اقتدار بحال ہو جائے۔

لیکن حکومتِ برطانیہ کا مقصد مصر میں ایسی مضبوط حکومت کا قیام تھا جو فرانس کے خلاف برطانوی مفادات کی محافظ ہو۔ ایسی مضبوط حکومت کے قیام کے لیے نہ مملوک اور نہ ہی ترک انفرادی حیثیت میں اتنی طاقت رکھتے تھے کہ وہ مصر میں مؤثر بااختیار اقتدار حاصل کر سکیں۔ مملوک بے اور ترک دونوں کو لازماً ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہوئے ایک مخلوط حکومت ہی قائم کرنا تھی۔

اس صورتحال میں جنرل ہٹچنسن نے 1801ء میں حکومتِ برطانیہ کو اپنی رائے بیان کی کہ ترک حکومت مصر کے لیے اس قدر شکستہ اور ناکارہ ہو چکی ہے کہ اس کی بحالی کی گنجائش نہیں ہے۔ مزید یہ کہ مملوک بھی اتنی صلاحیت نہیں رکھتے کہ ان کا اقتدار بحال کر دیا جائے، ایک سمجھوتہ ناگزیر ہے۔ ان حالات میں برطانوی فوج کا جھکاؤ مملوکوں کے اقتدار کے لیے معاونت فراہم کرنے جبکہ برطانوی ماہر تجزیہ نگاروں اور سفارتی رفقائے کار کا جھکاؤ سلطنتِ عثمانیہ کا اقتدار بحال کرنے کی جانب تھا۔

چنانچہ جنرل ہٹچنسن نے اپنی اتحادی ترک حکومت کی مشاورت کے بغیر مملوکوں کے ساتھ تعاون کا معاہدہ کر لیا۔ اس سے مصر میں سیاسی انتظام و انصرام اور حکومتی اختیارات پر ترک مملوک تنازعہ شدت اختیار کر گیا۔ مزید صورتحال اس وقت کشیدہ ہوئی جب اکتوبر 1801ء میں اسکندریہ کے نزدیک ترک فوجی کیمپ میں کچھ مملوکوں کے قتل پر برطانوی جنرل کینن (جو کہ جنرل ہٹچنسن کا جانشین تھا) شدید برہم ہوا اور اس نے قاہرہ میں قید مملوکوں کی رہائی کے لیے نومبر میں یوسف پاشا (ترک وزیر) پر دباؤ ڈالا۔ اس تنازعے کی شدت کے پیش نظر 1802ء کے اوائل میں برطانوی سفارت خانے نے ترک مملوک مسئلہ کا وقتی فیصلہ کرنے کی کوشش کی لیکن چونکہ برطانوی جھکاؤ مملوکوں کی طرف تھا اسی لیے اس مسئلہ کا کوئی حل نہ نکلا۔ 1803ء تک ترک اور مملوک دستوں میں کئی جنگی معرکے

ہوئے۔اسی دوران 1803ء میں ترک کمانڈر طاہر پاشا کی موت کے بعد ایک البانوی فوجی محمد علی نے ترک کمانڈر طاہر پاشا کے جانشین کی حیثیت سے ترک فوج کی سربراہی سنبھالی۔

چونکہ برطانوی پالیسی مصر میں ایک ایسی مملوک حکومت کا استحکام تھا جو برائے نام ترکی گورنر کے ماتحت لیکن عملاً حکومتِ برطانیہ کے زیرِاثر ہو،اس لیے مصر اور استنبول دونوں جگہ سیاسی، سفارتی اور عسکری تعاون سے برطانیہ مسلسل اسی پالیسی پر کام کرتا رہا۔

چنانچہ ان تمام حالات میں قاہرہ، اسکندریہ ودیگر مقامات پر ترک وزیر، مفاد وفلاحِ عامہ کا کوئی کام نہیں کرسکے اور مصری عوام اس مسلسل کشمکش اور تصادم کی فضاء میں نظرانداز ہوئے۔

محمد علی جو ایک مقامی فوجی افسر اور بعدازاں سپہ سالارِ اعلیٰ تھا، اس نے تدبر وحکمت سے کام لیتے ہوئے مصر میں مملوک اور غیر ملکی ہر دوسری طاقت کا زور توڑتے ہوئے ایک مرکزی اقتدار کی بنیاد رکھی۔[1]

محمد علی کی خدمات اور مصری عوام میں اس کی مقبولیت کو دیکھتے ہوئے 1805ء میں سلطنتِ عثمانیہ نے اسے مصر کا والی مقرر کر دیا۔ بعد میں یہ عہدہ محمد علی کی اولاد میں موروثی ہو گیا۔ 1805ء سے 1882ء تک مصر کے یہ حکمران جو خدیو کہلاتے تھے، عملاً آزاد تھے، لیکن آئینی طور پر اس تمام عرصے میں مصر پر عثمانی خلافت کی بالادستی قائم رہی۔

محمد علی[2] کا عہد (1805ء-1849ء)

محمد علی کا عہد سیاسی طور پر اہلِ مصر کے لیے ایک خوشگوار تبدیلی تھی۔ انہیں مملوکوں کی داخلی اور یورپی طاقتوں کی خارجی حاکمانہ کاروائیوں سے نجات مل گئی تھی۔ اب اہلِ مصر کا ایک ہی حاکم تھا۔ محمد علی کی زیرِ سیادت، انیسویں صدی کا نصف اول مصر میں جدید اصلاحات پر محیط نظر آتا ہے۔ اسی لیے محمد علی کو مصرِ جدید کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ آئندہ سطور میں محمد علی کے عہد (1805ء-1849ء) کو مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔

سلطنتِ عثمانیہ کے دیگر علاقوں کی طرح مصر میں بھی ریاستی محصولات کا ایک بڑا ذریعہ زرعی پیداوار پر ٹیکس تھا۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں تقریباً دو تہائی قابلِ کاشت زمین مملوکوں کے ماتحت تھی۔ مملوک اس زمین سے حاصل شدہ آمدنی کا بہت کم حصہ حکومت کو ادا کرتے تھے اور کسانوں کا بھی استحصال کرتے تھے۔ فرانس کے چلے جانے کے بعد مملوک توقع رکھتے تھے کہ تمام کی تمام زمین کا اختیار انہیں واپس کر دیا جائے۔ لیکن محمد علی نے 1806ء سے 1815ء تک ملکیتِ زمین اور زرعی پیداوار پر ٹیکس میں ہونے والی خرد برد اور استحصال کے خلاف سخت اقدامات کر کے نئے قوانین جاری کیے۔ محمد علی نے زمینوں پر مملوکوں کے اختیارات ختم کر کے پیداوار کے ذرائع اور تقسیم دونوں ہی مرکزی حکومت (حکومتِ مصر) کی ملکیت قرار دیئے۔ حاصل شدہ آمدنی ترک حکومت کے بجائے مصر کے خزانے میں جمع کی جانے لگی۔ یوں مصری مالیات براہِ راست محمد علی کے ماتحت آگیا۔ مزید محمد علی نے زرعی پیداوار کو تجارتی بنیادوں پر وسعت دینے کے اقدامات کیے۔ اس نے چاول، گنے کی کاشت کروائی۔ کپاس کی کاشت محمد علی کے عہد کا منفرد کارنامہ ہے۔ فرانسیسی محققین کی محنت کے نتیجے میں کپاس کی کاشت سے مصر کی زرعی شعبے اور قومی آمدنی کو بڑا فائدہ ہوا اور اس سے صنعتی شعبہ نے بھی

1- تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: **مصر عہدِ فاروقی...**، ص:31-34؛ **Egypt 1798-1952**, pp: 37-41

2- پیدائش 4 مارچ 1769ء، وفات 2 اگست 1849

ترقی لی۔ محمد علی نے یہ پالیسی جاری کی کہ کسان اپنی فصل براہِ راست تاجروں کو فروخت نہیں کریں گے بلکہ حکومتِ مصر کو مقررہ قیمتوں پر فروخت کریں گے۔ حکومت اس پیداوار کو خود تاجروں کو فروخت کرے گی۔ اس طرح محمد علی زرعی پیداوار فرانسیسی و دیگر غیر ملکی تاجروں اور افواج کو زیادہ منافع سے فروخت کرتا، اس سے ملکی ضروریات کے لیے خزانہ میں اضافہ ہوتا۔ اسی طرح صوبوں سے کپاس اکٹھی کر کے اسکندریہ لے جائی جاتی اور وہاں موجود یورپی تاجروں کو زیادہ منافع پر فروخت کی جاتی۔

مصر کا زرعی نظام مرکزی حکومت کے براہِ راست ماتحت آگیا تھا۔ بے آباد زمینیں آباد ہونے لگیں۔ کسانوں کو کام میسر آیا۔ غیر استعمال شدہ نہریں پھر سے جاری ہو گئیں۔ دیہاتوں میں رونق بحال ہو گئی۔ ملک میں امن وامان کی صورتحال بہتر ہونے سے کوئی افسر اور قزاق کسانوں کو لوٹ نہیں سکتا تھا۔ زرعی مزدوریوں میں بھی چار گنا اضافہ ہو گیا تھا۔ گو کہ کسانوں کو شکایات بھی تھیں اور ٹیکس بھی بڑھ گیا تھا لیکن رہنے سہنے کا خرچ نہیں بڑھا تھا۔ اس لیے کسان نسبتاً خوش تھے۔ انہوں نے نہروں کو صاف کیا۔ غیر استعمال شدہ نہریں پھر سے چلنے لگیں۔ نیل ایک بار پھر کھیتوں کو سیراب کرنے لگا۔ ان اقدامات سے دس لاکھ مربع ایکڑ زائد زمین زیرِ کاشت آگئی۔

شعبۂ صنعت میں بھی محمد علی نے مرکزیت کی پالیسی پر عمل کیا۔ اس نے دیہاتوں اور چھوٹے قصبوں میں موجود خود مختار چھوٹے پیمانے کی صنعتوں کو مرکزی حکومت کے ماتحت کیا۔ صنعتی پیداوار میں زیادہ تر توجہ عسکری اشیاء مثلاً اسلحہ، بارود، فوجی یونیفارم، جہازوں کی تیاری وغیرہ پر دی گئی۔ Power Politics طاقت کی سیاست کے اس دور میں محمد علی نے یہ ادراک کر لیا تھا کہ جدید حربی آلات کسی بھی حکومت کی بقا کے لیے ناگزیر ہیں۔ لہٰذا اس نے 1833ء تک بارود کے پانچ کارخانے قائم کیے، جنگی بحری جہازوں کی تیاری کا ایک الگ کارخانہ قائم کیا۔ کپاس سے صنعتی پیداوار کے کارخانے بھی قائم کیے گئے۔ اون اور دھاگہ یورپ برآمد کیا جاتا جبکہ اون سے بنی ہوئی اشیاء شام، عرب اور سوڈان میں برآمد ہوتیں۔ گو کہ ان ابتدائی مصری صنعتوں میں ملازمین کی تنخواہیں کم اور اوقاتِ کار زیادہ تھے، اشیاء کا معیار بھی عالمی تناظر میں اعلیٰ نہیں تھا لیکن اس کے باوجود یہ محمد علی کی کوشش تھی کہ وہ مصر میں یورپی سطح کی صنعت سازی کو فروغ دے گا۔ محمد علی کے عہدِ زوال، جو کہ 1841ء سے شروع ہوتا ہے، میں صنعت سازی کو یورپی اثر کی وجہ سے شدید نقصان پہنچا۔

محمد علی نے تعلیمی ترقی کی طرف بھی توجہ دی۔ عصری تقاضوں کے پیشِ نظر اُس نے مختلف یورپی ممالک (اٹلی، برطانیہ، آسٹریا، فرانس وغیرہ) میں تعلیمی مشن روانہ کیے۔ یہ وفود عسکری تعلیم، انجینئرنگ، صنعتی مہارتوں، ادویات، طب، زراعت، کیمیا، قانون، سیاست اور انتظامی امور سے متعلقہ شعبوں میں حصولِ تعلیم کے لیے روانہ کیے جاتے جبکہ ابتدائی اور ذیلی سطحوں پر تعلیم کی بہتری کے لیے اندرون مصر، محمد علی نے کئی اقدامات کیے۔ اس نے تمام سکولوں کو ایک خاص دیوان کے ماتحت کیا۔ 1836ء تک مصر میں یورپی طرز کے سڑسٹھ (67) پرائمری سکول قائم ہو چکے تھے۔ پرائمری سطح سے آگے مختلف شعبوں میں تخصص کے لیے الگ سکول قائم کیے گئے۔ 1830ء کی دہائی میں ایسے تئیس (23) سکول قائم کیے گئے۔ ان میں ملٹری سکول سرفہرست تھے۔ تاہم طب وادویات، مویشیوں کے علاج معالجے، موسیقی، آرٹس اور تکنیکی وفنی مہارتوں کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔

مصر کی طرزِ جدید پر تشکیلِ نو میں محمد علی کے ایک اور اہم قدم کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور وہ یہ ہے کہ محمد علی نے بولاق (قاہرہ کی بندرگاہ) میں ایک پرنٹنگ پریس قائم کیا۔ گو کہ نپولین اپنے ہمراہ ایک پرنٹنگ پریس لایا تھا۔ اس کے حکمنامے یہاں سے شائع ہو کر اہلِ مصر میں مشتہر کیے جاتے۔ لیکن افکار و نظریات اور احکام وخدمات کی اشاعت کے لیے اس طریقہ کار کی اہمیت محمد علی سے پوشیدہ نہیں رہی۔ آئندہ مصری سیاست، روایت وجدیدیت کی کشمکش، دینی اصلاحِ احوال اور مصریوں کی بیداری میں شعبۂ صحافت کا بڑا نمایاں

کردار رہا ہے۔

محمد علی نے آبی نظام کی جانب بھی توجہ دی۔ فرانسیسی ادارہ ترویج و ترقی علوم و فنون کی طرف سے قائم شدہ آبی نقل و حمل کے نظام کو محمد علی نے نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس میں بہتری بھی لائی گئی۔ 1816ء-1819ء کے درمیان اسکندریہ کو نیل کے آبی نظام سے محمودیہ نہر کے ذریعہ متصل کیا گیا اور 1838ء میں اس نظام کو بحرِ احمر سے منسلک کر دیا گیا۔ نظامِ آب پاشی اور سیلاب کی روک تھام کے ضمن میں بھی اقدامات کیے گئے۔ ابو قیر کے حفاظتی بند کو از سرِ نو تعمیر کیا گیا۔ ڈیلٹا بیراج پر فرانسیسی ماہرین کے 1840ء سے جاری مطالعہ و تحقیق کے بعد اس کا سنگِ بنیاد 1847ء میں رکھا گیا۔ 1830ء میں محمد علی نے وزارتِ امورِ عامہ کی طرز پر ایک مستقل علمی و تحقیقی ادارہ قائم کیا۔ قاہرہ میں فراہمیٔ آب کے جدید نظام پر مطالعہ و تحقیق کی گئی۔ یہ گویا قاہرہ کو جدید شہر بنانے کی شروعات تھیں۔

محمد علی نے بہت سی عسکری اصلاحات بھی کیں۔ اسکندریہ میں اسلحہ ڈپو اور بحری جہازوں کی مرمت کا کارخانہ قائم کیا۔ افواج کی تربیت اور ترتیبِ نو کے لیے اُس نے فرانسیسی ماہرین کی خدمات حاصل کیں۔ پیادہ سپاہیوں کے لیے الگ ٹریننگ سکول قائم کیا گیا۔ بیس (20) کی دہائی میں فرانسیسی طرز پر پیادہ فوج کی چھ (6) رجمنٹس بن چکی تھیں۔ ہر رجمنٹ پانچ (5) بٹالین پر مشتمل تھی۔ فوجی افسر ترک اور مملوک یا والیانِ مصر کی اولاد میں سے ہوتے۔ افسروں کے الگ ٹریننگ کیمپ تھے جبکہ سپاہی عام مصری دیہاتی تھے۔ محمد علی نے سوڈانی سیاہ فاموں کو فوج میں بھرتی کیا مگر اس سے خاطر خواہ فائدہ نہ ہوا۔ اسے فوج کے لیے عام مصری کسانوں پر ہی انحصار کرنا پڑا جو جنگ اور جنگی مہارتوں سے بالکل نا آشنا تھے۔ ان کی عسکری تربیت کے لیے محمد علی نے فرانسیسی ماہرین کی خدمات حاصل کیں۔ تیس (30) کی دہائی میں پیادہ فوج کی رجمنٹس چالیس (40) تک پہنچ گئی تھیں۔

1825ء میں فرانسیسی جنگی ماہر بوئیر (Boyer) کی زیر نگرانی قاہرہ میں ملٹری کیمپ لگایا گیا۔ یہاں فوج میں بھرتی سے قبل سپاہیوں کا طبّی معائنہ کیا جاتا۔ مزید 1830ء تک دیہاتوں میں طبّی معائنے کی سہولت کو ممکن بنادیا گیا۔ مصری سپاہیوں کے پاس دس سال پرانے وہ ہتھیار تھے جن کا استعمال طاقتور ممالک ترک کر چکے تھے۔ فرانسیسی ہتھیار جو کہ افسروں کے پاس ہوتے وہ ناقص اور خستہ حالت میں تھے۔ بوئیر نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ مل کر اس امر کو ممکن بنایا کہ سپاہیوں کو عصری تقاضوں کے مطابق جنگی ہتھیار اور مہارتیں مہیا ہو جائیں۔ بوئیر اس ہدف میں کافی حد تک کامیاب بھی رہا۔ اس نے طرزِ جدید پر تین (3) تربیت یافتہ رجمنٹس ایک سال سے بھی کم عرصہ میں تیار کر دیں۔

جدید ہتھیاروں کے حصول اور اچھے معیار کے بارود کی پیدوار کے لیے محمد علی نے جنگی ہتھیاروں کے ماہر کرنل رے (Colonel Rey) کی خدمات حاصل کیں۔ گھڑ سوار سپاہیوں کی تربیت اور ترتیبِ نو کے لیے کیپٹن پاؤلین (Captain Paulin de Tarle) کو تعینات کیا۔ اس نے گھڑ سوار سپاہیوں کی سات مستقل رجمنٹس قائم کیں۔ بعد ازاں ان کی تعداد پندرہ تک بڑھ گئی۔

انیسویں صدی کے نصف اول میں مصر میں ہونے والی اصلاحات اور ترقی، محمد علی کے عزائم کا عملی اظہار تھا۔ اس نے ابتدا ہی سے عزم کر لیا تھا کہ وہ مصر کو یورپ کے نمونہ پر ایک جدید ریاست بنائے گا اور پھر زوال پذیر ہوتی دولتِ عثمانیہ سے اپنے لیے مصر میں حکومت کرنے کا موروثی حق حاصل کرے گا۔ مملوکوں کا خاتمہ، طاقتور مرکزی حکومت کا قیام، آمدنی کا قومی ملکیت میں ہونا، زراعت، تجارت، فوج، تعلیم وغیرہ شعبہ جات کی بہتری یہ سب ایک مضبوط، مستحکم اور ترقی یافتہ ریاست کے لیے ضروری تھا۔

مصر کو غیر ملکی مقتدر طاقتوں سے بچانے اور دولتِ عثمانیہ کی براہِ راست سیاسی حاکمانہ مداخلت سے محفوظ کرنے کے لیے محمد علی

فوج کو بہت طاقتور دیکھنا چاہتا تھا۔ اس نے سوڈانیوں کی فوج بنانے کی کوشش کی مگر اس تجربہ کی ناکامی کے بعد اس نے مصری کسانوں پر بھروسہ کیا۔ انہیں فرانسیسی ماہرین نے قواعدِ جنگ اور مہارتیں سکھائیں۔ 1826ء میں اس کی فوج کی تعداد نوے ہزار (90000) ہو چکی تھی اور اس کا توپ خانہ یورپ کے کسی ملک کے توپ خانہ کا مقابلہ کر سکتا تھا۔

محمد علی نے ابتدا میں سلطانِ ترکی کی طرف سے کئی جنگوں میں حصہ لیا۔ 1811ء میں حجاز میں وہابی تحریک کے مدِ مقابل سلطانِ ترکی کی اپیل پر محمد علی کی افواج اس کے بیٹے طوسون کی قیادت میں لڑنے گئیں۔ حجاز میں وہابی تحریک کے خلاف مصری فوج نے کامیابی حاصل کی۔ اس کامیابی نے محمد علی کو مسلم دنیا میں شہرت عطا کی۔ خود محمد علی اس مہم کے نتیجہ میں سلطانِ ترکی سے انعام کا خواہشمند تھا۔

پھر معدنی دولت اور فوج کے لیے افرادی قوت کے حصول کے پیشِ نظر محمد علی، 1821ء میں سوڈان کی طرف متوجہ ہوا۔ ایامِ قدیم سے سوڈان سونے کے ذخائر کے لیے مشہور تھا۔ نیز محمد علی اس امر کا خواہاں تھا کہ نیل سے ملحق تمام علاقے کو ایک مرکزی اختیار کے ماتحت لایا جائے۔ سوڈان کی مہم میں بھی محمد علی کو فتح حاصل ہوئی۔ یہاں قیمتی دھاتوں کی تلاش کے لیے اس نے یورپی محققین کو بھیجا لیکن انہیں دھاتوں کے اس قدر ذخائر نہ ملے جو مارکیٹ میں تجارتی گھاٹے کی تلافی کر سکیں۔ سیاہ فام باشندوں کی فوج میں بھرتی نے بھی محمد علی کو مایوس کیا۔ تاہم محمد علی نے طاقت اور دولت کے حصول کی جدوجہد میں سوڈان کی فتح سے یہاں تجارت و تہذیب کا نیا باب شروع کر دیا۔

1822ء تک محمد علی کی عرب و سوڈان میں فتح اور مصر کے اندرونی استحکام وارتقا کے اقدامات برطانیہ کی نظروں میں صرف اس حد تک تھے کہ انڈیا کی طرف بحری راستہ برطانوی مفادات کے لیے محفوظ رہے، لیکن ابھی تک محمد علی کی حکومت یورپی مقاصد کے ساتھ کشمکش و تصادم کے دور میں داخل نہیں ہوئی تھی، لیکن سوڈان کے بعد، سلطانِ ترکی کے حکم کی تعمیل میں محمد علی نے جب یونان کی جنگ میں قدم رکھا تبھی محمد علی یورپ کے مشرقی تسلط کے پُر پیچ چکر میں گھر گیا۔ چونکہ یہ موضوع سے براہِ راست متعلق نہیں ہے لہٰذا ان مہمات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے محمد علی کی شام میں پیش قدمی پر نظر ڈالتے ہیں۔

محمد علی نے عرب میں وہابی تحریک کے خلاف سلطان کی مدد کرنے کے عوض جو انعام مانگا تھا وہ دمشق کی حکومت تھی۔ 1831ء میں شام میں براہِ راست داخل ہونے سے قبل 1822ء میں صیداء، لبنان سے ملحقہ علاقہ، حلب اور دمشق کے مابین جاری کشمکش میں محمد علی نے سلطانِ ترکی کے مفادات کی حفاظت کے لیے کردار ادا کیا تھا۔ انیسویں صدی کے اس دور میں شام و فلسطین کی صورتحال کافی پریشان کن تھی۔ محمد علی کے لیے شام میں فتح حاصل کرنا مشکل نہ تھا۔ محمد علی کو نہ صرف مصر کی سرحدوں کی حفاظت کے لیے شام کو ماتحت لانے کی ضرورت تھی بلکہ اسے بحری بیڑوں کے لیے لکڑی اور صنعتی منصوبوں کے لیے تانبے کی تلاش تھی۔ نیز شام کو زیرِ سیادت کرنے سے وہاں سے درآمد شدہ تمبا کو پر بھی مصری اخراجات کم ہو جاتے۔

1831ء میں محمد علی کا بیٹا ابراہیم اپنی افواج کے ساتھ شام میں داخل ہوا۔ دمشق، حلب، طرابلس وغیرہ سے آگے بڑھتے ہوئے ثور کے پہاڑوں کو عبور کرتے ہوئے قونیا کے قریب تک جا پہنچا۔ یہاں اس نے آخری ترکی فوج کو شکست دی اور ترک وزیر رشید پاشا کو قید کر لیا۔ ابراہیم، شام کو اسی طرح منظم اور جدید ہئیت دینا چاہتا تھا جیسا کہ اس کے والد مصر کو۔ جوان اور نڈر ابراہیم توسیعی مہم کو جاری رکھتے ہوئے 1833ء میں کوتاہیہ (Kutahia) کے مقام تک جا پہنچا جو استنبول سے انتہائی نزدیک تھا۔ تب محمد علی کے حکم پر ابراہیم کو اپنے قدم روکنا پڑے۔ محمد علی نے سلطانِ ترکی سے مکمل شام اور ملحقہ اضلاع، ثور کے پہاڑوں تک کا علاقہ دینے کا مطالبہ کیا۔ اس معاملہ

پر روس نے سلطانِ ترکی کی طرف سے مداخلت کی۔ مئی 1833ء میں کوتاہیہ کنونشن (Kutahia Convention) کے مطابق شام اور ملحقہ اضلاع محمد علی کو دے دیئے گئے۔

محمد علی کی توسیعی مہم کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنتِ عثمانیہ کے مصری، کریٹ، شام اور ملحقہ اضلاع قاہرہ سے محمد علی کی سرکردگی میں چلنے لگے۔ جبکہ اس سے قبل یہ تمام علاقہ استنبول سے جاری احکامات کے ماتحت ہوتا تھا۔

ان ہی حالات میں 1838ء میں اینگلو ٹرکش (Anglo-Turkish) تجارتی معاہدہ طے پایا، جس میں انگریزوں کو دولتِ عثمانیہ میں تجارت کرنے کی عام اجازت مل گئی تھی اور انہیں اس سلسلہ میں کئی مراعات بھی دی گئیں۔ اس معاہدہ سے مصر کی تجارت اور صنعت پر کاری ضرب لگی تھی۔ چنانچہ محمد علی نے سلطانِ ترکی سے تجارتی آزادی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ جس کی زد براہِ راست برطانیہ پر پڑتی تھی۔ سلطانِ ترکی نے تجارتی معاہدے پر محمد علی کی اطاعت حاصل کرنے کے لیے بحری فوج روانہ کی، مگر ابرہیم کے کسان سپاہیوں کو فتح ہوئی۔

سلطان محمود، محمد علی کے اقتدار کو خطرہ سمجھنے لگا اور اس نے اپنے شامی اضلاع کی واپسی پر ارادہ مضبوط کر لیا۔ دوسری طرف برطانیہ بھی مصر کی موجودہ حکومت کو اپنے مفادات کی راہ میں رکاوٹ قرار دے چکا تھا۔

اپریل 1839ء میں سلطان محمود نے شام میں اپنی فوجیں داخل کر دیں لیکن جون 1839ء میں انہیں مصری افواج نے شکست دے دی۔ ایک ہفتہ بعد سلطان محمود انتقال کر گیا۔ ترکی امیر البحر احمد پاشا نے ترکی بحری بیڑہ اسکندریہ لے جا کر محمد علی کے حوالے کر دیا۔ اس صورتحال میں نئے سلطان، سلطان عبدالمجید نے محمد علی سے صلح کی گفتگو شروع کر دی۔ تمام دولتِ عثمانیہ میں محمد علی کی فوج بہترین تھی۔ اس کا مضبوط اقتدار یقیناً سلطانِ ترکی کے لیے پریشان کن تھا، سلطنتِ عثمانیہ کی کئی مقبوضات کے تحفظ، باغیوں کے خاتمے اور زوال و انتشار کے شکار اضلاع میں محمد علی کا سلطانِ ترکی کو تعاون اس کی اہمیت تسلیم کروا چکا تھا۔ سلطانِ ترکی، محمد علی کے ساتھ مصالحت اور تعاون کی پالیسی اپنانے اور مشترکہ مفاد پر کام کرنے کے بجائے اس کی طاقت سے خائف ہوا تھا اور حملہ کی پہل بھی سلطانِ ترکی کی طرف سے ہوئی تھی۔ ترکی فوج کی شکست کے بعد ترکی کا تخت و تاج محمد علی کے سامنے تھا۔

محمد علی نے اس صورتحال میں عسکری اقدامات کے بجائے صلح کا راستہ اپنایا اور صلح کی شرط یہ پیش کی کہ مصر، شام، طرابلس اور کریٹ کی پاشائی اسے نسلاً بعد نسلاً تفویض کر دی جائے۔ اس نے وعدہ کیا کہ اگر اس کی یہ شرط منظور کر لی جائے تو وہ ترکی کا بحری بیڑہ سلطان کو واپس کر دے گا۔ ابھی اس پر غور ہو ہی رہا تھا کہ برطانیہ کے وزیرِ اعظم پامرسٹن نے محمد علی کی بڑھتی ہوئی قوت کو اپنی حکومت کے مفادات کے خلاف دیکھ کر سلطان سے درخواست کی کہ ابھی محمد علی کی پیش کردہ شرائط کا کوئی جواب نہ دیا جائے۔ اس نے امید دلائی کہ دولِ عظمیٰ (برطانیہ، فرانس، روس، آسٹریا، پرشیا) کے اثر سے یہ معاملہ سلطنتِ عثمانیہ کی منشا کے مطابق طے کر دیا جائے گا۔ چنانچہ 15 جولائی 1840ء کو لندن میں ترکی، برطانیہ، روس، آسٹریا اور پرشیا کے نمائندوں کی ایک کانفرنس ہوئی۔ فرانس چونکہ درپردہ محمد علی کا حامی تھا۔ اس لیے اس نے اس میں شرکت نہیں کی۔ ان اتحادیوں نے بحث و مباحثہ کے بعد محمد علی کو الٹی میٹم دیا کہ دس روز کے اندر سلطان کی اطاعت قبول کر کے اپنی فوجیں شام سے ہٹالے جس کے معاوضہ میں مصر کی پاشائی اس کی نسل کے لیے اور شام کی پاشائی خود اس کی مدتِ حیات کے لیے مستقل کر دی جائے گی۔ اگر مدتِ مقررہ کے اندر اس نے یہ مطالبہ منظور نہ کیا تو شام کی پاشائی سے اُسے دست بردار ہونا پڑے گا اور مصر کی پاشائی بھی صرف اُس کی حیات تک کے لیے ہو گی۔ الٹی میٹم میں یہ بھی لکھا ہوا تھا کہ اگر اس مطالبہ کو

منظور کرنے میں تاخیر کی گئی تو اتحادیوں کے بحری بیڑے فوراً مصر اور شام کی ناکہ بندی شروع کر دیں گے۔

محمد علی کو فرانس سے مدد کی امید تھی، اس لیے اُس نے یہ الٹی میٹم نامنظور کر دیا۔ مدتِ مقررہ ختم ہو گئی تو انگریزوں کی مدد سے ترکی فوجوں نے شام پر حملہ کر کے تھوڑے عرصہ میں اس پر پورا تسلط کر لیا۔ اس کے بعد انگریزی بیڑہ اسکندریہ کی طرف بڑھا۔ محمد علی کو اتحادیوں کی قوت کا علم تھا اس لیے اس نے صلح کی گفتگو شروع کر دی۔ اور ترکی بیڑہ کو واپس کر دینے نیز کریٹ اور ان چند ایشیائی علاقوں سے جو ابھی تک اس کے قبضہ میں تھے اپنی فوجیں ہٹا لینے پر رضامندی ظاہر کی۔ صلح کی گفتگو میں فرانس بھی شریک ہوا۔ بالآخر 30 ستمبر 1841ء کو یہ طے پایا کہ صرف مصر کی پاشائی محمد علی اور اس کے خاندان کے لیے وقف کر دی جائے۔ بقیہ تمام علاقے اس کے اقتدار سے نکال لیے گئے۔ مصر کی سالانہ آمدنی کا ایک ربع بطور خراج مقرر کیا گیا۔ سلطانِ ترکی کی طلب پر بحری و بری فوجی دستوں کی فراہمی بھی لازمی قرار دی گئی۔ اس معاہدہ کی رو سے محمد علی پر یہ پابندی بھی عائد کر دی گئی کہ وہ مصر میں اٹھارہ ہزار (18000) سے زائد فوج نہ رکھے۔

عہد نامۂ لندن کے نتیجہ میں برطانیہ نے 1838ء کے اینگلوٹرکش تجارتی معاہدے کی رو سے مصر میں تجارت کا حق حاصل کر لیا تھا۔ مصر میں برطانیہ کا مال خوب درآمد ہونے لگا۔ برآمدات ودرآمدات پر عائد واجبات میں بہت حد تک کمی ہو گئی۔ لیکن جیسا کہ محمد علی نے محسوس کر لیا تھا، اس سے ملکی صنعت و حرفت کو سخت نقصان پہنچا مگر اس سے مصر کی تجارت بڑھ گئی۔ اسکندریہ کی بندرگاہ کو جدید طرز پر تعمیر کر کے اسے ترقی دی گئی۔ اسے ایک بار پھر قاہرہ سے ملا دیا گیا۔ اس طرح ہندوستان جانے کے لیے براہِ راست ایک راستہ بن گیا۔ ہندوستان کی طرف سفر میں جو مدت لگتی تھی اس میں ایک ماہ کمی ہو گئی۔

محمد علی کے عہد میں ملک کی نصف آمدنی فوج پر صرف ہو رہی تھی۔ عہد نامۂ لندن کے مطابق فوج کی تعداد محدود کرنے سے، مصارف بھی محدود ہوئے۔ فوجی مصارف پورے کرنے کے لیے محمد علی نے تجارتی اداروں سے جو قومی ملکیت تھے، نفع اندوزی شروع کر دی تھی۔ وہ کسانوں سے بھی زیادہ سے زیادہ ٹیکس وصول کرنے لگا تھا۔ اس کے علاوہ فوج میں کسان بھرتی کیے جاتے۔ یہ ملازمت، زمین اور گھر سے محبت کرنے والے مصریوں کے لیے انتہائی ناپسندیدہ تھی جس کی وجہ سے ان کے عزیز کئی سال خاندان سے جدا رہتے یا ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتے۔ فوج کی ملازمت سے بچنے کے لیے یہ لوگ یا چھپ جاتے یا گھروں سے فرار ہو جاتے یا خود کو اس طرح معذور کر لیتے کہ فوج کے لیے ناقابل ہو جائیں۔ اس صورتحال میں کسان بدمزاج اور ضدی ہو کر ماضی کی طرح کم غلہ پیدا کرنے لگے تھے۔ فوج کے مصارف اور تعداد کم ہونے سے زراعت کو پھر سے تقویت مل گئی، کسانوں کی واپسی سے دیہاتوں میں مجموعی فارغ البالی پیدا ہو گئی۔

1847ء میں محمد علی شدید بیمار ہو گیا لہٰذا اس نے امورِ ریاست (عارضی طور پر) اپنے بیٹے ابراہیم کے سپرد کر دیئے۔ جولائی 1848ء میں ابراہیم کو رسمی طور پر مصر کی حکومت سپرد کی گئی لیکن ابراہیم چند ماہ بعد انتقال کر گیا۔ اس کے بعد دسمبر 1848ء میں محمد علی کے پوتے عباس حلمی کے ذمہ امورِ ریاست کیے گئے۔ اگست 1849ء میں محمد علی کا انتقال ہو گیا۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو محمد علی نے مصر میں موجود انتشار کو حسنِ انتظام سے بدل دیا۔ ملک میں امن وامان قائم کیا، منظم فوج کی تشکیل کی، قومی آمدنی میں دوگنا اضافہ ہوا، نئی اشیائے پیداوار دستیاب ہوئیں، نیل پر بند کی تعمیر اور لمبے ریشے کی کپاس نے مصر کے لیے خوشحالی کا مستقل باب کھول دیا۔

محمد علی نے اہلِ مصر کو سیاسی اعتبار سے غیر ملکیوں اور غیر مسلموں سے نجات دلا دی۔ اپنے عہدِ اقتدار میں اس نے اہلِ مصر پر

مغرب کا سیاسی تسلط نہیں ہونے دیا۔ یہی مصر کو جمود سے کھینچ کر دنیائے جدید میں لانے کے لیے وہ اہلِ یورپ کے مصر میں نفوذ کا سبب ضرور بنا۔ اپنی فوج کو قواعد سکھانے، صنعتوں کو قائم کرنے، ارضی تحقیقات، آبی نظام اور زرعی پیداوار کی بہتری کے لیے، اور نوجوان مصریوں کو جدید تعلیم و مہارتوں سے ہمکنار کرنے کے لیے اس نے غیر ملکیوں پر انحصار کیا۔ گو کہ محمد علی نے مصر کو مغرب کا مقروض نہ ہونے دیا۔ وہ اور ابراہیم اہلِ مغرب سے مرعوب نہ تھے۔ وہ خود کو یورپیوں سے برتر نہیں تو کم سے کم ان کے برابر ضرور سمجھتے تھے۔ محمد علی، غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل ایسا شخص تھا جس سے مزاحمت کرنا آسان نہ تھا۔ اس کی انتھک جدوجہد، اولوالعزمی، قومی و مذہبی تعصبات پر غلبہ پانا، ان تمام اقدامات سے وہ فاضل ترکوں اور عہدِ اسلامی کی نمایاں شخصیات میں شمار ہوتا ہے۔

لیکن اس سب کے باوجود محمد علی کے انتقال سے قبل لوگ کسی قدر غیر مطمئن بھی تھے کیونکہ مصر غیر ملکیوں کے ہاتھ میں گر رہا تھا۔ غیر ملکیوں کا نفوذ اور اثر اہلِ مصر پسند نہیں کرتے تھے۔ محمد علی کے عہدِ حکومت کے اختتام پر مصر میں ایک غیر ملکی حاکم جماعت، غیر ملکی دفتری حکومت اور غیر ملکی دستکاروں اور تاجروں کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا۔ دوسری طرف مصری کسانوں، صناعوں، دستکاروں اور تاجروں کی تابع و ماتحت آبادی تھی۔ عہد نامۂ لندن میں یہ فیصلہ بھی ہوا تھا کہ فوج کے افسر ترک اور دوسرے غیر ملکی ہوں گے۔ یہ صورتحال اہلِ مصر پر گراں تھی۔ اسی لیے آئندہ اُن کی جدوجہد نے مصر کی مسلم حکومت میں مختلف شعبوں میں موجود غیر مسلم و غیر ملکی حاکم جماعت سے نجات کا رُخ اختیار کیا۔

(ب) انیسویں صدی (نصف آخر)

انیسویں صدی کا نصف آخر، مصر میں یورپی دست اندازی و مداخلت سے مکمل قبضہ کے عمل پر محیط نظر آتا ہے۔ محمد علی کے بعد اس کے جانشینوں میں دو والیانِ مصر، عباس حلمی[1] (عرصۂ حکومت: 1848ء-1854ء) اور محمد سعید[2] (عرصۂ حکومت: 1854ء-1863ء) کے عہد میں یورپی غلبہ کا عمل تیز ہو گیا جبکہ خدیو اسماعیل[3] (عرصۂ حکومت: 1863ء-1878ء) کے عہد میں یہ عمل تکمیلی مرحلہ میں داخل ہو گیا اور بالآخر 1882ء میں مصر پر برطانیہ کا قبضہ ہو گیا۔

اس پورے عمل میں مصری معاشرہ کی ہیئتِ ترکیب بدل گئی۔ انیسویں صدی کے اختتام تک مصر میں قومیت کے بیج بوئے جا چکے تھے۔ یہ واضح نظر آنے لگا تھا کہ خلافتِ عثمانیہ ساکت و صامت ہو رہی ہے۔ اہلِ مغرب کے لیے خوف اور نفرت کے جذبات کو یہ راستہ بھی نظر آنے لگا تھا کہ مسلمان، مغرب کی تقلید کر کے ان کی طرح جدید ترقی یافتہ ہو کر ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

عباس حلمی کا دورِ حکومت (1848ء-1854ء)

عباس حلمی، محمد علی کے بیٹے طوسون کا بیٹا اور محمد علی کا پوتا تھا۔ عباس اپنے محافظ سپاہیوں کے ساتھ عوام سے الگ تھلگ محلات میں رہنا پسند کرتا تھا۔ وہ غیر ملکیوں اور ان کے ساتھ در آنے والے نظریات کو بھی ناپسند کرتا تھا۔ اس نے محمد علی کے قائم شدہ جدید علوم و فنون کے سکولز کو بند کر دیا۔ یورپی افسروں اور ماہرین کو برخاست کر دیا۔ 1851ء میں اس نے لسانیات و تراجم کے محکمے کو بھی ختم کر دیا۔

1- پیدائش 1جولائی 1812ء، وفات 13جولائی 1854ء

2- پیدائش 17مارچ 1822ء، وفات 17جنوری 1863ء

3- پیدائش 31دسمبر 1830ء، وفات 2مارچ 1895ء

اس نے بہت سے یونانیوں کو بھی جو محمد علی کے دور سے مصر میں تھے واپس بھیج دیا۔

1841ء کے معاہدۂ لندن میں یہ بات طے پائی تھی کہ ترکی کا قانونِ اصلاحات مصر میں بھی نافذ کیا جائے۔ لیکن عباس حلمی نے اس کے نفاذ کی مخالفت کی کیونکہ وہ مصر کو اپنے زیرِ حکمرانی ایسا صوبہ بنانا چاہتا تھا جو ہر طرح کے بیرونی دباؤ اور پابندیوں سے آزاد ہو۔ چنانچہ اس نے مصر سے بھاری محصول کی ادائیگی کے عوض سلطانِ ترکی سے اس پر عملدرآمد نہ کروانے کی اجازت حاصل کر لی۔

عباس جس طرح سلطنتِ عثمانیہ کی جانب سے دباؤ کی مزاحمت کرتا تھا اسی طرح یورپی دباؤ کے بھی خلاف تھا۔ لیکن چونکہ یورپ بہت مضبوط تھا، عباس نے برطانیہ کے ساتھ رعایت اور مراعات دینے کا معاملہ کیا۔ 1851ء میں اس نے برطانیہ کے جیمز سٹیفنز (James Stephenson) کو ریلوے منصوبہ کی منظوری دے دی جس کے مطابق اسکندریہ کو قاہرہ کے راستے سوئز کے ساتھ ریلوے لائن کے ذریعہ ملایا جانا تھا۔

فرانسیسی قونصل جنرل نے سلطانِ ترکی پر دباؤ ڈالا کہ وہ عباس کو اس کے منصب سے معزول کر دے یا بصورتِ دیگر بذریعہ فرمان ریلوے لائن کی منظوری منسوخ کر دے۔ فرانس نے اپنے مطالبے کی یہ دلیل پیش کی کہ مصر بہر حال سلطانِ ترکی ہی کے ماتحت ہے اور یہاں کے ہر معاملے میں حتمی فرمان سلطان کا نافذ ہونا چاہیے۔ دوسری جانب برطانیہ نے عباس حلمی پر دباؤ ڈالا کہ اگر اس نے سلطان کے فرمان کی تعمیل کی تو گویا یہ اس کی خود مختار حکومت کے سلطان ترکی کے ماتحت ہونے کا اعلان ہوگا اور اس صورت میں معاہدۂ لندن کی رو سے اسے ترکی کے قانونِ اصلاحات کو مصر میں لاگو کرنا ہوگا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ مصر پر مہا غلبہ حاصل کرنے کے لیے فرانس اور برطانیہ کی حریفانہ کشمکش مسلسل جاری رہی ہے۔ اس مقصد کے لیے فرانس اور برطانیہ نے مصر اور استنبول میں مختلف سیاسی تدابیر اور چالیں اختیار کی ہیں۔ اپنے مفادات کی خاطر ان چالوں میں حیران کن تبدیلیاں بھی ہوئی ہیں۔ جیسا کہ 1840ء میں یہ برطانیہ تھا جس نے مصر کی سلطنت سے خود مختاری کے خلاف کردار ادا کیا تھا جبکہ فرانس نے مصر کا ساتھ دیا تھا لیکن 1850ء کے اوئل میں یہ کردار ایک دوسرے سے بدل گئے۔ عباس حلمی جولائی 1854ء میں اس جہانِ فانی سے رخصت ہو گیا، کہا جاتا ہے کہ اسے قتل کر دیا گیا تھا۔

محمد سعید کا دورِ حکومت (1854ء-1863ء)

عباس حلمی کے بعد اس کے چچا، محمد علی کے بیٹے، محمد سعید نے مصر کی ولایت سنبھالی۔ محمد سعید پاشا، بتیس سال کی عمر میں والئ مصر بنا۔ وہ سیر و تفریح کا شوقین اور پُر تعیش زندگی پسند کرتا تھا۔ اس نے یورپ میں تعلیم حاصل کی تھی۔ عربی اور ترکی کے علاوہ انگریزی اور فارسی زبان جانتا تھا جبکہ فرانسیسی زبان پر اسے عبور حاصل تھا۔ محمد سعید پر فرانسیسی تمدن کا بھی اثر تھا۔ مصری بحریہ میں کچھ وقت گزارنے کی وجہ سے وہ ریاضی و جہازرانی کے علم سے واقف تھا۔ محمد سعید، یورپ کی شاہی طرزِ زندگی کو نہ صرف پسند کرتا تھا بلکہ اسے اپنانے کی بھی کوشش کرتا نیز وہ ایک مطلق العنان حکمران تھا جس کا سلوک اپنے درباریوں کے ساتھ کبھی ظالمانہ اور کبھی متلون مزاج ہوتا۔

عباس حلمی کے برعکس محمد سعید پاشا، اہلِ یورپ پر بے حد مہربان تھا لیکن وہ اس حوالے سے بالکل ناتجربہ کار تھا کہ یورپی قونصلر، تاجروں اور فروغِ ترقی کے منصوبہ سازوں کے چاپلوسی اور دھمکیوں پر مبنی رنگا رنگ رویوں کا کس طرح مقابلہ کرنا چاہیے۔ اس کی

بے فکری اور لاپرواہی نے مصر کو یورپی بنکوں کا مقروض ہونے کی عمل بنیادی فراہم کر دیں۔ اس کے عہد نے دیکھا کہ کس طرح فرانس اور برطانیہ مصر کے پاشا کو قرض دینے کے نفع بخش سودے میں حریفانہ مقابلہ کرتے تھے۔

محمد سعید کا نو سالہ دورِ اقتدار مصر میں بہت سی تبدیلیاں لے کر آیا۔ اس نے حکومتی تحویل کے بجائے زمینوں کی انفرادی ملکیت کی اجازت دے دی۔ اس کے عہد میں زمین، زراعت، ٹیکس کے حوالے سے کئی اصلاحات ہوئیں اور قوانین منضبط ہوئے۔ 1855ء، 1857ء، 1858ء کے قوانین اس حوالے سے نمایاں ہیں۔ 1855ء میں بنک آف ایجپٹ (Bank of Egypt) کی بنیاد رکھی گئی، جس کا ہیڈ کوارٹر لندن میں تھا۔ سرمایے کی یورپی طرز پر تنظیم کی گئی۔ محمد سعید کے عہد کی دو یادگاریں تاریخ ساز حیثیت رکھتی ہیں۔ ایک مصر کو غیر ملکی قرضوں کے شکنجہ میں جکڑنا اور دوسرا نہر سویز منصوبے کی منظوری دینا۔

فلاحِ عامہ کے کاموں میں سے اس کے دور میں ذرائع نقل و حمل اور مواصلات میں وسعت اور بہتری لائی گئی۔ ریلوے سیکٹر میں چار گنا اضافہ کیا۔ ٹیلی گراف لائنوں میں ایک سے دس گنا توسیع ہوئی۔ تقریباً (400) چار سو پُل تعمیر کروائے، دریائے نیل کے اوپر پُل بھی اسی دور کی یادگار ہے۔ اسکندریہ اور سوئز کی بندرگاہوں پر ترقیاتی کام کروایا۔ بحیرۂ احمر اور بحیرۂ روم کے ساحل پر جہازرانوں کے لیے روشنی کی سروس مہیا کی۔ سوڈان سے غلاموں کی تجارت پر پابندی لگائی۔ امریکہ سول وار میں مصر سے کپاس کی طلب بڑھ گئی اور یورپی صنعتوں کی مصر سے کپاس درآمد کرنے سے مصری تجارت میں اضافہ ہوا۔

عام مصریوں میں یورپی باشندوں کو امتیازی، مراعات یافتہ اور مقدم شہری کی معاشرتی حیثیت عطا کی گئی۔ ترک مملوک حکمران طبقہ کی عام مصریوں پر برتری کو کم کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس ضمن میں فوج میں عام مصریوں کی افسر و کرنل کی سطح پر ٹریننگ اور بھرتی و ترقی اہم قدم تھا۔

جہاں تک مصری باشندوں کی زندگی کا حال تھا تو جاگیروں کی انفرادی ملکیت بحال ہونے سے وہ پھر جاگیرداروں کے ظلم و جور کا شکار ہونے لگے۔ ٹیکس غلہ کے بجائے زرِ نقد میں وصول ہونے سے چھوٹے کسان، یونانی ساہوکاروں اور غیر ملکی تاجروں کے ہاتھوں کھلونا بن گئے۔ ٹیکس ادا کرنے کے لیے ساہوکار، کسان کو قرض دیتے اور قرض واپسی کی مجبوری میں کسان، غیر ملکی تاجروں کو ان کی منہ مانگی قیمت پر غلہ فروخت کر دیتے۔

ہم گزشتہ صفحات میں محمد علی کے عہد میں دیکھ چکے ہیں کہ برطانیہ کو 1838ء کے معاہدے کے مطابق مصر میں تجارتی آزادی حاصل ہو گئی تھی اور بیرونی مال کے مصر آنے پر محصول نہیں لگتا تھا۔ اس صورتحال نے مصر کی فنی و صنعتی زندگی کو جامد کر دیا تھا۔ زراعت پر جاگیرداروں اور ساہوکاروں کا قبضہ تھا، ایسے میں عام مصریوں کا موجود ذریعۂ معاش محتاجی، مجبوری اور ظلم کے ساتھ منسلک ہو گیا تھا۔ محمد علی نے جس ذہانت، قابلیت اور جہدِ مسلسل سے مصر کو ایک مضبوط ریاست کی شکل دی تھی، عباس اور سعید دونوں نے اپنے جدِ امجد کی محنت کے برعکس مصر کو ضعف و اضمحلال سے بچانے کے لیے کوئی قابلِ قدر کوشش نہیں کی۔

خدیو اسماعیل کا دورِ حکومت (1863ء-1878)

محمد سعید پاشا کے بعد، اسماعیل، ولایتِ مصر کے منصب پر فائز ہوا۔ اسماعیل، ابراہیم پاشا کا بیٹا اور محمد علی کا پوتا تھا۔ اسماعیل، محمد علی کے جانشینوں میں پہلا شخص تھا جس نے سلطان عبدالعزیز سے 1867ء میں خدیو مصر کا لقب حاصل کیا۔ نیز اس کی درخواست پر

سلطان کی طرف سے ولایت مصر کے قانونِ وراثت میں بھی تبدیلی کی اجازت دے دی گئی کہ آئندہ حکمرانی کا حقدار باپ کے بعد بیٹا ہوا کرے بجائے اس کے کہ حکومت خاندان کے سب سے بڑے بزرگ کے سپرد کی جائے۔ سلطانِ ترکی سے عنایات وصول کرنے کے عوض خدیو اسماعیل نے مصر کے سالانہ خراج کی رقم تین لاکھ پچھتر ہزار پونڈ سے بڑھا کر سات لاکھ بیس ہزار پونڈ کر دی تھی۔ 1873ء میں اس کو بعض مزید حقوق بھی دیئے گئے جن کی بنا پر اس کی حیثیت بہت حد تک ایک خود مختار فرمانروا کی ہو گئی۔

عہدِ اسماعیل کے نمایاں پہلو درج ذیل ہیں:

(i) سلطنتِ عثمانیہ کے ساتھ رابطہ و تعلق کی نوعیت

سلطنتِ عثمانیہ سے ایک خود مختار حکومت کی سند حاصل کرنے کے لیے اسماعیل نے سیاسی تدابیر اور مالی تعاون دونوں کا سہارا لیا۔ اس نے 1864ء میں حجاز میں اور 1866ء میں رومانیا میں سلطان کی مدد کے لیے فوجی دستے روانہ کیے۔

سلطان کے ساتھ خوشگوار تعلقات استوار کرنے میں وہ خوب کامیاب رہا۔ سلطان عبدالعزیز پہلے ترکی سلطان تھے جنہوں نے مصر کا دورہ کیا۔ 1866ء میں سلطان کی طرف سے مصر میں فوجی تعداد محدود رکھنے کی پابندی ہٹالی گئی۔ 1867ء میں اسے خدیو کا لقب مل گیا اور یہ اختیار بھی حاصل ہو گیا کہ محصول درآمد و برآمد، شہر کا نظم و نسق بہتر کرنے، امن و صفائی کے منصوبوں، ڈاک سروسز اور دیگر غیر سیاسی امور میں وہ غیر ملکیوں کے ساتھ آزادانہ معاہدے کر سکتا ہے۔ 1867ء میں خدیو اسماعیل نے فرانس اور برطانیہ کا پہلا دورہ براستہ استنبول کیا، جہاں استنبول میں اس کی آمد و روانگی پر تزک و احتشام کے ساتھ تمام انتظامات کیے گئے۔

مصر اور سلطنتِ عثمانیہ کے مابین یہ خوشگوار اور مستحکم تعلقات برقرار تھے کہ 1869ء میں ترک وزیرِ اعظم، فؤاد پاشا کا انتقال ہو گیا۔ فؤاد پاشا، اسماعیل کے حامی تھے لیکن ان کے بعد وزیرِ اعظم علی پاشا، اسماعیل کی پالیسیوں کے مخالف تھے۔ چنانچہ استنبول میں اسماعیل کے بھائی مصطفیٰ فادل، اسماعیل کے چچا حلیم پاشا اور علی پاشا نے اسماعیل کی مخالفت میں سازشیں شروع کر دیں۔

نتیجتاً، 1869ء میں جب اسماعیل نے ویانا، برلن، پیرس اور لندن کا دورہ کیا جہاں اسے ان ممالک نے شاہی اعزازات سے نوازا، اسماعیل نے سربراہانِ یورپ کو سوئز کینال کے شاندار افتتاح کے دعوت نامے تقسیم کیے، تو علی پاشا نے ان یورپی ممالک کو شکایتی خط لکھا کہ انہوں نے اسماعیل کو شاہی تزک و احتشام کیوں دیا۔ مزید علی پاشا نے اسماعیل کو بھی تنبیہی خط لکھا اور جواباً اسماعیل، استنبول کے بجائے براہِ راست مصر واپس پہنچا۔ علی پاشا نے اسماعیل کو فرمان جاری کیا کہ وہ یورپ سے لوہے کی زرہوں اور بندوقوں کی درآمد کا معاہدہ منسوخ کر دے جو وہ یورپ میں کر کے آیا ہے، نیز مصر کا بجٹ سلطنت سے منظوری کے لیے فوری روانہ کرے اور غیر ملکی قرضوں سے قبل سلطنت سے منظوری حاصل کرے۔ یورپ سے لوہے کی زرہوں اور بندوقوں کی درآمد اسماعیل نے منسوخ کر دی لیکن باقی نکات پر اس نے احتجاج کیا۔

ستمبر 1869ء میں علی پاشا نے مصر کی آئینی حیثیت اور سلطنت کے ساتھ اس کے تعلق کو دوبارہ قانونی طور پر مرتب کیا، جس کے مطابق مصر کو غیر ملکی معاہدات میں سلطنتِ عثمانیہ کی اجازت کا پابند کر دیا گیا۔ مصر اور سلطنت کے ان کشیدہ تعلقات نے نہر سوئز کے افتتاح پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ تاہم یہ کشیدگی آئندہ دو سال جاری رہی۔ 1871ء میں علی پاشا کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد 1872ء میں سلطنتِ عثمانیہ نے مصر سے قرضوں اور غیر ملکی معاہدات میں سلطنت کی اجازت کی پابندی ختم کر دی۔ جون 1873ء میں مصر کی خود مختاری کو اس حد تک تسلیم کر لیا گیا کہ اسے پہلی مرتبہ صوبے کے بجائے ریاست کا لفظ دیا گیا۔

(ii)خدیو اسماعیل کی توسیعی کاروائیاں

اسماعیل نے افریقہ کی طرف اپنی ریاست کی توسیع کے لیے قدم بڑھائے۔ 1841ء کے معاہدے کے بعد سوڈانی صوبے کی حکومت محمد علی کو دے دی گئی تھی۔ سلطان عبدالعزیز نے خدیو اسماعیل کو 1865ء میں سواکن[1] (Suakin)اور مساوا[2] (Massawa) کی حکومت بھی دے دی۔ افریقہ میں اسماعیل کی مزید رسائی برطانیہ کے لیے قابلِ قبول نہ تھی۔ برطانیہ، بحیرۂ احمر پر اپنا تسلط چاہتا تھا۔ اسی لیے اس نے 1868ء میں مگڈالا[3](Magdala) پر قبضہ کر لیا تھا۔ ادھر اسماعیل نے صومالی ساحل پر بربیرا (Berbera) میں اور بحرِ ہند پر راس حائفون میں مصری جھنڈا لہرا دیا، 1870ء میں سوئز سے گارڈفنی (Guardafni) تک بحیرۂ احمر کے ساحل پر مصری گورنر تعینات کر دیا گیا۔ یہ صورتحال برطانیہ کے لیے پیچیدہ اور پریشان کن مگر فرانس کے لیے خوش آئند تھی۔ 1875ء میں مصر اور زنگبار (زنجبار- Zanzibar)[4] کے مابین کسمایو (Kismayu)[5] پر تنازع ہوا تو برطانیہ نے زنگبار کا ساتھ دیا۔

اندرونی اصلاحات، نہر سوئز منصوبے اور دیگر امورِ مملکت میں مصر کے صیغۂ مال پر ویسے ہی بوجھ تھا۔ ذرائع پیداوار اور محصولات میں، اخراجات کی بہ نسبت کمی کے سبب قرض بھی لیے گئے۔ ایسے میں یہ توسیعی مہمات سہارنا، صیغۂ مالیات کے لیے بہت مشکل تھا۔ 1876ء تک مصر کے مالی حالات نہایت مخدوش ہو چکے تھے۔ یہیں سے اسماعیل کا زوال شروع ہوتا ہے جو بالآخر 1879ء میں اس کی معزولی اور جلاوطنی پر منتج ہوا۔

خدیو اسماعیل کی معزولی اور برطانوی غلبہ کو بیان کرنے سے قبل مصر کے اُن دیگر احوال پر نگاہ ڈالنا ضروری ہے جو برطانوی قبضہ کے اسباب اور مصر کی اندرونی حالت کا پتہ دیتے ہیں۔

(iii)مصر کی آئینی حیثیت اور عدلیہ

1841ء کا معاہدہ یورپی طاقتوں کی شمولیت سے ہوا تھا۔ اس معاہدے نے کم و بیش ایک ایسے ضابطہ کی بنیاد رکھ دی جس کے تابع انیسویں صدی میں مصر کی حکومت معمول کے مطابق جاری رہی۔

بغور دیکھا جائے تو معاہدۂ لندن ایک فریب اور حیلہ سازی تھی۔ ایک طرف یورپ نے مصر پر سلطنتِ عثمانیہ کے اقتدار کو از سرِ نو بحال کر کے مصر کی خود مختاری کی حدود متعین کی تھیں اور دوسری طرف مصر کو یہ معاہدہ تسلیم کرنے پر یورپ نے مجبور کیا نہ کہ

1- سواکن (Suakin)، سوڈان کے شمال مشرق میں ایک ساحلی شہر ہے، جو کہ بحیرۂ احمر کے مغربی ساحل پر واقع ہے۔

2- مساوا (Massawa)، اسے میٹسوا(Mitsiwa)اور میسیوا(Missiwa) بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی ایک ساحلی شہر ہے جو اریٹیریا میں بحیرۂ احمر کے ساحل پر زولاZula خلیج کے شمالی سرے پر، Dalhak جزائر کے ساتھ واقع ہے۔

3- مگڈالا، Magdala، کی جنگ برطانیہ اور اباسین (جو اَب ایتھوپیا کے نام سے جانا جاتے ہیں) کے مابین ہوئی۔ برطانیہ یہ جنگ جیت گیا تھا۔ Magdala بحیرۂ احمر کے ساحل سے 390 میل کی دوری پر ہے۔ 1868ء میں یہ اباسین (ایتھوپیا) کا دارالخلافہ تھا۔

4- زنگبار (Zanzibar) نے 1963ء میں برطانیہ سے آزادی حاصل کی۔ یہ مشرقی افریقہ میں ہے۔ تنزانیہ کے ساتھ ملحقہ ریاست ہے۔ تنزانیہ کا حصہ ہونے کے باوجود ان کا اپنا صدر، پارلیمنٹ ہے اور ملک کے اندرونی معاملات یہ آزادانہ چلاتے ہیں۔ بحرِ ہند سے 22 میل دور جزیرہ نما ہے۔

5- کسمایو (Kismayu) بحرِ ہند کے ساحل پر صومالیہ کے جنوب میں واقع ہے۔ 1872ء میں شہنشاہِ زنگبار کی حکومت کے ماتحت ہوا۔ 1887ء سے 1924ء تک برطانیہ کے ماتحت رہا۔

سلطنتِ عثمانیہ نے۔ گویا ترک مصری تنازع میں یورپ نے خود کو ثالث ثابت کیا۔ اس اعتبار سے سلطانِ ترلی، مصر میں جو احکامات و فرامین جاری کرنے اور نافذ کروانے میں یورپ کا محتاج جبکہ مصر احسان مند تھا لیکن صورتِ واقع یہ تھی کہ یورپ طرفین (مصر و سلطنتِ عثمانیہ) سے اپنے مفادات کے مطابق بات منوالیتا۔ مصر کو اس خلافِ ضابطہ صورتحال میں جکڑنے کے پیچھے یورپی محرک دراصل آپس کی عداوت اور خطے میں طاقت کے عدم توازن کے خدشہ سے بچنا تھا۔

مشرقی بحیرۂ روم میں یورپی طاقتوں کی مسابقت کی جدوجہد میں متفقہ طور پر عملی خاکہ مرتب کرنے اور اسے نافذ کرنے میں 1841ء کا یہ معاہدہ بہت سود مند رہا۔ مزید مصر میں مضبوط حکمرانی کے فقدان نے ان طاقتوں کے لیے آسان بنادیا کہ ان کا سرمایہ دارانہ نظام جو دولت مصر میں پیدا کر رہا ہے وہ اس دولت پر قبضہ جمالیں۔

معاہدۂ 1841ء کی رو سے اگرچہ مصر کی گورنری محمد علی کو نسلاً منتقل کی گئی تھی لیکن یہ واضح کر دیا گیا تھا کہ ان کی حیثیت اور عہدہ ترک صوبوں کے دیگر گورنروں جیسا ہی ہوگا اور سلطان کے تمام آئینی و قانونی احکامات مصر میں بھی نافذ ہوں گے۔ سلطنت غیر ملکیوں سے جو معاہدے کرے گی وہ مصر میں مؤثر ہوں گے۔ سلطنت کے انتظامی احکامات، علاقائی ضروریات اور اصولِ انصاف کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مصر میں بھی نافذ العمل ہوں گے۔ مصری افواج اٹھارہ ہزار (18000) سے زائد سپاہیوں پر مشتمل نہیں ہوں گی۔ سپاہیوں اور افسروں کے یونیفارم اور بیجز اور فوج کا جھنڈا سلطنت کے دستوں سے مختلف نہیں ہوگا۔ کسی فوجی کی کرنل سے اوپر عہدہ پر ترقی کے لیے سلطنت کی منظوری لازمی ہوگی۔ مصر میں سلطنت کی اجازت کے بغیر کوئی بحری جہاز نہیں بنایا جائے گا۔ کسی بھی شرط پر عمل درآمد کرنے پر جانشینی کی رعایت واپس لینے کی تنبیہ بھی اس معاہدہ کا حصہ تھی۔ مصر کا سالانہ خراج بھی مقرر کیا گیا۔ 1841ء سے 1879ء کے درمیان مصر کی آئینی و قانونی حیثیت بظاہر سلطنت کے ماتحت تھی لیکن درحقیقت یورپی طاقتوں کے ہاتھوں کھلونا تھی۔

مصر کو کسی نوعیت کی منظوری اور معاملات میں سلطان کا حکم جاری ہونے پر برطانیہ و فرانس سلطانِ ترکی پر اثر انداز ہوتے، یہ جتلاتے ہوئے کہ ہم معاہدۂ لندن کے ضامن و ثالث ہیں اور ہماری مشاورت و حمایت کے بغیر سلطان، مصر میں کچھ کرنے کہنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ یورپی طاقتیں وقتاً فوقتاً یہ باور کرواتی رہیں کہ اگر مصر اور سلطنتِ عثمانیہ ان یورپی ممالک (جو ثالث و ضامن ہیں) کی شمولیت کے بغیر باہم کچھ بھی طے کرنے کی کوشش کریں گے تو اس سے معاہدۂ لندن 1841ء کی منسوخی تصور کیا جائے گا۔ چنانچہ مصر، مقتدر ایوانوں میں یورپی طاقتوں کے زیرِ اثر تھا۔

اسماعیل کے عہد میں صیغۂ عدلیہ میں تبدیلیوں کے بھی دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ سلطنتِ عثمانیہ کی طرح مصر میں غیر مسلموں کے تنازعات ان کے اپنے قوانین کے مطابق اپنے قونصلز میں طے پاتے تھے۔ سلطنت کی عدالتیں اور قانون اُن پر لاگو نہیں ہوتا تھا۔ سلطنت کا عدالتی نظام یہ تھا کہ اگر ایک ہی قومیت کے دو افراد کا مقدمہ ہوتا تو ان کی متعلقہ قونصل میں پیش ہوتا۔ اگر دو مختلف قومیتوں (مثلاً فرانسیسی اور اطالوی، برطانوی اور روسی وغیرہ) کے افراد کا مقدمہ ہوتا تو فیصلہ مدعا علیہ کی قونصل میں ہوتا اور مدعا علیہ کی قونصل اپنے قانون کی روشنی میں فیصلہ کرتی۔ اگر فریقین میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر ملکی ہوتا تو مقدمہ حکومتی عدالت میں پیش ہوتا۔ فریقین میں فیصلہ اس قاعدے پر کیا جاتا کہ مدعی، مدعا علیہ کے قانون کی پیروی کرے گا۔ ایسے مقدمات میں عدالت میں غیر ملکی فریق کے قونصل کو بحیثیت ترجمان پیش ہونا ہوتا اور عدالتی کاروائی و فیصلے پر اس کے دستخط بھی لازمی ہوتے۔

لیکن مصر میں صورتحال کچھ مختلف تھی، جس کی وجہ مصری عدالتوں میں کرپشن کا خراب نظام اور یورپی طاقتوں کی مسابقت کی

دوڑ میں ایک دوسرے کو مات دینے کی تدبیریں ھیں۔

ایک مصری کو غیر ملکی کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کے لیے پہلے قونصل خانے سے اجازت نامہ لینا ہوتا تھا۔ عموماً قونصلر اجازت نامہ دینے سے انکار کر دیتا۔ بالفرض اگر مصری شخص عدالتی کاروائی کے بعد مقدمہ جیت جاتا تو اسے فیصلے کی توثیق متعلقہ قونصل سے حاصل کرنا ہوتی اور یہ عمل بھی ہتک آمیز ہوتا۔ اس طویل عمل سے بچاؤ کی خاطر مصری مدعی یہ راستہ تلاش کرتا کہ مصری عدالت کے بجائے براہِ راست مدعاعلیہ کی متعلقہ قونصل میں مقدمہ دائر کرے لیکن اس طریقہ میں بھی متعلقہ قونصل اپنی منشا کا فیصلہ کرتی۔

اس کا ایک نتیجہ یہ ہوتا کہ قونصلرز جو کہ بالعموم تاجر اور کاروباری حضرات ہوتے تھے، اپنی متعلقہ قونصل کے نظامِ عدلیہ کو استحصال بالجبر کے لیے استعمال کرتے۔ کبھی اپنے ملکی باشندوں کی حمایت میں اور کبھی ان لوگوں کی آڑ میں جو اپنے مفادات کا مختلف حیلوں سے قانونی تحفظ حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ایسا رشوت اور ایک کاروبار کے طور پر بھی ہوتا اور اپنی قوم کو مصریوں پر برتر ثابت کرنے کے لیے بھی۔ جیسا کہ ستمبر 1860ء میں ایک مقدمے میں یونانی تاجر نے مصری حکومت سے ایک لاکھ تیس ہزار (130000) پاؤنڈ رشوت لی کیونکہ مصری حکومت نے اسے ٹرانسپورٹ کی منظوری دینے کے بعد معاہدے کی تکمیلی کاروائی مکمل نہیں کی تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قونصل خانے اپنے فائدے کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے عدالتی اختیارات کو ایک مارکیٹ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔

اس کا دوسرا نتیجہ غیر ملکی باشندوں کی اہلِ مصر پر امتیازی فوقیت ظاہر کرنے کی صورت میں سامنے آتا۔ یہ امتیازی رویہ بعض اوقات تضحیک آمیز اور بسا اوقات توہین آمیز ہوتا۔ جیسا کہ ایک فرانسیسی جہاز ران کو اسکندریہ میں چند مصری سپاہیوں نے مارا۔ تحقیق کے بعد عمالِ مصر نے ان سپاہیوں کو سزا دی لیکن فرانسیسی قونصل مطمئن نہیں تھا۔ اس نے مطالبہ کیا کہ متعلقہ سپاہیوں اور ان کے افسر کو معزول کر کے فرانسیسی قونصل کے سامنے ایک قطار میں ہاتھ باندھے حاضر کیا جائے اور ایسا ہی کیا گیا۔ جب یہ معزول افسر اور سپاہی ہاتھ باندھے قونصل خانے پہنچے تو فرانسیسی افسر اپنی بالکنی میں خوشی اور جوش سے جھنڈا لہراتے ہوئے نعرے لگا رہا تھا: "Vive la France" یعنی فرانس ہمیشہ زندہ رہے، فرانس زندہ باد، خدا، فرانس کی حفاظت کرے۔

ان حالات میں، عدالتی نظام میں بہتری کی ضرورت تھی۔ محمد سعید پاشا کے ابتدائی دور میں کچھ قانونی اصلاحات ہوئی تھیں لیکن مزید اصلاحات کی ضرورت باقی تھی اور اس کے پیچھے یہ محرک کارفرما تھا کہ یورپ اپنے مسلسل اصرار اور دباؤ سے مصر میں غیر ملکیوں بالفاظ دیگر اپنے شہریوں کے قیام کے تمام انتظامات کو مستحکم بنیادوں پر سہل اور محفوظ بنانے کا خواہاں تھا۔

چنانچہ 1867ء میں مصری حکومت کی طرف سے اصلاحات وسفارشات پر مبنی ایک رپورٹ پیش کی گئی جس میں کہا گیا کہ مصر میں قانون اور قانونی انتظامیہ کے دائرۂ اختیار کا تعین ہونا چاہیے اور اسے حکومت کی طرز پر بالکل خود مختار ادارہ بنا دیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے عدلیہ میں یورپ کی شمولیت کی سفارش شامل تھی۔ جس کے مطابق تجارتی عدالتوں میں چھ ججز پر مشتمل بینچ ہوگا۔ تین مصری بشمول صدر اور تین یورپی بشمول نائب صدر، جبکہ اپیل کے لیے قائم کی جانے والی عدالت میں سات ججز ہوں گے۔ صدر اور مصری ججز کے لیے لازمی ہوگا کہ انہوں نے یورپی تعلیم حاصل کی ہو اور یورپی ججز کے لیے لازمی ہوگا کہ انہیں یورپ خود متعین کرے۔ ایسی ہی مخلوط عدالتیں دیوانی مقدمات کے لیے ہوں گی۔ ماسوائے ان مقدمات کے جن کا تعلق عدم انتقالِ جائیداد سے ہو۔ ایسے مقدمات کی سماعت مقامی عدالتوں میں ہوگی جو غیر ملکی مصر میں جرائم کے مرتکب ہوں گے ان کے مقدمات یورپی ججز کے سپرد ہوں گے جو کہ مخلوط بینچ کے ساتھ مقدمے کا فیصلہ کرنے کے مجاز ہوں گے۔ یہ تمام عدالتیں فرانس، مصر اور دیگر یورپی قوانین کو مدنظر رکھتے ہوئے نئے

مجموعۂ قوانین مرتب کر لی۔

یورپی طاقتوں کی طرف سے ان سفارشات کا خیر مقدم نہیں کیا گیا اور مختلف حیلوں سے اسے التواء کا شکار کیا گیا۔ اس رویے کی وجہ J. C. B Richmond یوں بیان کرتے ہیں:

> This reforms looks reasonable enough today, but a hundred years ago Europeans had so strong a conviction of the superiority of their own culture that it seemed to them 'unthinkable' to expose 'civilized men' to the twisted ideas of justice which 'fanatical natives' might be expected to apply.[1]
>
> یہ اصلاحات آج کافی معقول دکھائی دیتی ہیں لیکن سو برس قبل جب اہلِ یورپ اپنی تمدنی برتری اور احساسِ تفاخر میں شدت سے مبتلا تھے تو انصاف کے ان پیچیدہ نظریات کے لیے مہذب آدمی کی طرح خود کو ظاہر کرنا ناقابلِ تصور تھا، (وہ نظریۂ انصاف) جس کے اطلاق کی بے وقوف مقامی لوگ توقع کرتے تھے۔

1868ء میں فرانسیسی کمشن نے مذکورہ بالا رپورٹ کی اکثر سفارشات کو قابلِ منسوخ قرار دیا اور یہ تجویز پیش کی کہ تجارتی نوعیت کے مقدمات جو اہلِ مصر اور غیر ملکیوں کے مابین ہوں ان کا تصفیہ یورپی ججز کی کثرت پر مشتمل بینچز میں ہوگا۔ اس صورتحال میں مصری حکومت نے عدلیہ کی تشکیلِ نو کے لیے ایک بین الاقوامی کمشن کے قیام کی تجویز دی جسے یورپی طاقتوں نے منظور کر لیا۔ اوائلِ اکتوبر 1868ء سے جنوری 1870ء تک قاہرہ میں کمشن کے اجلاس ہوئے۔ مصر نے یہ منصوبہ پیش کیا کہ تین عدالتیں مقدمات کی عام سماعت کی اور ایک عدالت مرافعہ یعنی اپیل کی قائم کی جائے۔ ان تمام عدالتوں میں اکثریت یورپی ججز کی ہوگی جبکہ صدر مصری جج ہوگا۔ یہ عدالتیں، دیوانی، فوجداری، تجارتی تمام مقدمات میں مصری باشندوں اور غیر ملکیوں کے مابین، نیز مختلف قومیتوں کے حامل غیر ملکیوں کے مابین، تنازعات کا تصفیہ کریں گی۔ یہ عدالتیں مصری حکومت اور مصر کی نمایاں شخصیات (افسران، شہزادے، انتظامی عہدیداران وغیرہ) کی ملکیتوں سے متعلق معاملات میں بھی عدالتی کاروائی کی مجاز ہوں گی۔ اگر مقدمے کے فریقین مصری باشندے ہوں تو تجارتی و فوجداری تنازعات کا تصفیہ یہی عدالتیں کریں گی البتہ دیوانی مقدمات میں فریقِ اول وثانی مصری باشندے اگر چاہیں تو ان عدالتوں سے رجوع کر سکتے ہیں۔

ان سفارشات کے مطابق عدالتی نظام کو وضع کرنے کے لیے فرانس و پرشیا کی جنگ (دورانیہ: جوالائی 1870ء – مئی 1871ء) نے کام روک دیا۔ دوسری مشکل سلطان سے اس عدالتی نظام کی منظوری لینا تھی۔ 1873ء میں سلطان نے مصر کو دیگر ممالک سے معاہدات کرنے کا آزادانہ اختیار دے دیا لیکن فرانس وپرشیا کی جنگ کے بعد فرانس کا یہ اعتراض موجود رہا کہ اس کے باشندے مصری عدالتی نظام کے تابع نہیں ہو سکتے۔ اس اعتراض کو رفع کرنے میں خدیو اسماعیل نے متعدد دلائل پیش کیے کہ مصر میں مقیم فرانسیسی باشندوں کی قانونی حفاظت کے لیے ان عدالتوں کا قیام ضروری ہے اور مصر میں اپنے فرائض کی انجام دہی میں مصروف مجسٹریٹ اور ایگزیکٹو افسران اگر جرائم یا غفلت کے مرتکب ہوں تو ان کے خلاف غیر ملکیوں کو مقدمہ دائر کرنے کا اختیار ہونا بھی لازمی ہے۔ نیز وہ غیر

1- **Egypt 1798-1952**, p:83

ملی جنہوں نے دھوکہ دہی یا تشدد جیسے جرائم کا ارتکاب کیا ہو تو مخلوط عدالتوں سے ایک فیصلے پر عملدرآمد روکنے کے لیے مرافعہ عدالت کا قیام اہم ہے۔ مختصراً کہا جا سکتا ہے کہ خدیو اسماعیل کے ان دلائل کا مرکزی نکتہ غیر ملکیوں کی قانونی حفاظت کے لیے مصر میں عدلیہ کی تشکیلِ نو تھا۔

بالآخر جنوری، فروری 1873ء میں بین الاقوامی کانفرنس منعقدہ استنبول میں مصر میں مخلوط عدالتوں کا قیام منظور کر لیا گیا۔ اس کانفرنس میں ضابطۂ قوانین اور جرائم کی تحقیقات کا طریقہ کار بھی منظور کیا گیا جسے ایک فرانسیسی قانون دان نے مرتب کیا تھا۔ لندن، پیرس، ویانا، برلن، روم، برسلز، مڈریڈ، ایتھنز، واشنگٹن، لزبن، کوپن ہیگن، پیٹرز برگ، سٹاک ہوم اور ہیگ سے توثیق کے بعد فروری 1876ء سے مصر میں ان مخلوط عدالتوں نے کام شروع کر دیا۔

(iv) مصر کی معاشی صورتحال

انیسویں صدی کے نصف آخر میں مصر کی معیشت یورپ کے زورِ بازو میں مقید ہوتی نظر آتی ہے۔ 1841ء کے معاہدۂ لندن نے مصر کی فنی و صنعتی زندگی کو جامد کر کے تجارت کو فروغ دیا تھا۔ تجارت پر یورپی تاجروں کی اجارہ داری تھی جو منافع کو اہلِ مصر کے سپرد کرنے میں مانع تھے۔

محمد علی نے مملکت کے اخراجات اور ترقیاتی و توسیعی منصوبوں کے لیے ذرائع پیداوار مملکت سے حاصل کیے تھے۔ بیرونی امداد کی طرف ہاتھ نہیں بڑھایا تھا۔ لیکن محمد علی کے بعد اس کے جانشینوں نے اندرونی ذرائع پیداوار و محصولات کو منظم کرنے اور بڑھانے کی تدابیر کرنے کی بجائے بیرونی قرضوں پر انحصار کیا۔ نیز محمد علی کے جانشینوں کی دیگر پالیسیوں نے بھی مصری معیشت کو کمزور کیا۔

1855ء میں زمین کی انفرادی ملکیت اور کاشتکاروں کو زمین اپنے وارثوں میں تقسیم کرنے کا اختیار دیا گیا۔ 1858ء میں ایک قانون کی رو سے وہ کاشکار جو پانچ سال سے زمین پر کاشتکاری کر رہا ہے، وہ زمین اس کی ملکیت قرار پائے گی۔ اسی طرح وہ شخص جس نے پانچ سال کے دوران کسی زمین پر عمارت تعمیر کی ہے یا مشینیں نصب کر کے اسے زیرِ استعمال لایا ہے وہ بھی اسی کی ملکیت تصور ہو گی۔ اس سے جاگیردار طبقہ کو اپنی من مانیاں کرنے کا پھر سے موقع مل گیا۔ ٹیکس کی فصل کے بجائے زرِ نقد میں وصولی کا ضابطہ جاری کیا گیا۔ اس کی وجہ سے کسان کو فصل، حکومت کے بجائے یورپی تاجروں کو فروخت کرنا ہوتی۔ یورپی تاجر جو مال یورپی مارکیٹ میں لے جاتے، ان کے ایجنٹ مصر میں مقیم تھے۔ یہ ایجنٹ کسان اور تاجر کے درمیان فصل کی خریداری و فراہمی کا کام کرتے۔ یہ ایجنٹ کسان سے من مانی قیمت پر غلہ یا فصل خریدتے پھر ٹیکس اور اخراجات فصل سے منھا کر کے کسان کے پاس اتنی رقم نہ بچتی کہ وہ معاشی تنگدستی سے نکل پائے۔

ہمیں انیسویں صدی میں نظر آتا ہے کہ یورپ کا عالمی معیشت میں کردار باقی ماندہ دنیا سے خام مال حاصل کر کے اپنی صنعتی و فنی مہارتوں سے اسے زیادہ سے زیادہ نفع بخش حالت میں قابلِ استعمال بنا کر مارکیٹ میں پیش کرنا رہا ہے۔ مصر میں کمزور سیاسی صورتحال اور قرضوں کے شکنجہ نے یورپ کے لیے مصر سے خام مال کی وصولی کے عمل کو نفع بخش بنیادوں پر بہت سہل کر دیا تھا۔

1861ء میں امریکہ سول وار کے دوران مصر سے کپاس کی درآمد کی طلب بہت بڑھ گئی۔ یہاں تک کہ اس میں چار پانچ گنا اضافہ ہوا لیکن اس سے بھی مصر کے مقامی یورپی افراد نے کسانوں کا استحصال کر کے فوائد خود سمیٹے۔ کسانوں کے حالات میں کوئی خوشگوار تبدیلی اور معاشی استحکام نہیں آیا۔

مصری اقتصادیات کے یورپی ہاتھوں میں جانے کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ مصر میں یورپ نے سرمایے کی تجارت کی ہے۔ یورپی

ممالک اپنے مالیاتی اداروں سے 3 سے 4 فیصد پر قرضہ لے کر اسے 12 سے 13 فیصد میں آگے مشرقی ممالک میں قرضہ پر دے دیتے۔ مصر کا حاکم جو اپنے ملک کو جدید سے جدید تر دیکھنا چاہتا تھا وہ کسی بھی قیمت پر ان قرضوں کو لینے پر آمادہ تھا۔ اس بات سے بے خبر کہ یہی یورپی قرضے اس کے قانون اور آزادی کو یورپ کے سامنے بے اختیار اور محدود کر دیں گے۔ وسائلِ مصر کے فروغ اور جدید سہولتوں کی فراہمی کے منصوبوں کے لیے یورپی سرمایہ کی بطورِ قرض مصر میں منتقلی سے بکثرت فوائد یورپی افراد نے ہی حاصل کیے جبکہ اہلِ مصر نے اس سنگین غلطی کی قیمت برسوں ادا کی۔

مصر میں مقیم یورپی تاجروں نے بھی وسائلِ مصر کو اپنے تابع کرنے میں کردار ادا کیا۔ 1841ء کے بعد تجارتی آزادی حاصل ہونے سے انہوں نے کمپنیاں اور بنک بنا کر وسائلِ مصر کو بخوبی اپنے شکنجہ میں جکڑا۔ چار نمایاں کمپنیاں جو ساٹھ کی دہائی میں قائم ہوئیں ان میں The Egyptian Steam Navigation Company، The Commercial and Trading Company، Anglo-Egyptian Bank اور The Societe Agricole et Industrielle کے نام سے کمپنیاں اور بنک نمایاں ہیں۔

یہ کمپنیاں اور بنک حکومت اور مصری کاشتکاروں کو قرضے کی فراہمی، اثاثہ جات کی حفاظت وانتظام، آب پاشی اور رفاہِ عامہ کے ترقیاتی منصوبے، جائیداد کی خرید وفروخت وغیرہ خدمات سرانجام دیتی تھیں۔ مصر میں اس صورتحال کی سوس جان نینٹ (Swiss John Ninet) جو کہ اسکندریہ میں تاجر اور جاگیردار تھا صحیح تصویر کشی کرتا ہے کہ بہت سے مکار اور تیز قسم کے یورپی تاجر اور ساہوکار یہاں موجود تھے، جو صرف ان معصوم لوگوں کے ساتھ لوٹ مار نہیں کرتے تھے بلکہ ان کا کردار دہرا تھا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

> Sharp practitioners as many of the European merchants and bankers undoubtedly were, they were not just robbing the innocent. The roles of accomplice and dupe were doubled by Isma'il Pasha and it is not easy to be sure where the one began and the other ended.[1]

(v) سوئز کینال

بحیرۂ احمر اور بحیرۂ روم کو آبی راستے سے ملانے کا تخیل بہت قدیم ہے۔ عہدِ فراعنہ میں اس مقصد کے لیے ایک نہر نیل ڈیلٹا کی مشرقی شاخ سے بحیرۂ احمر تک کھودنے کا کام ہوا تھا۔ رومیوں نے اس نہر کو مزید بہتر کیا لیکن بازنطینیوں نے اسے نظر انداز کر دیا۔ ساتویں صدی عیسوی میں فتح مصر کے بعد مسلمانوں نے اس نہر کی مرمت کی لیکن یہ نہر زیادہ دیر تک سیراب نہ رہ سکی[2]۔ البتہ یادداشتوں میں باقی رہی۔ اسے ہی قدیم نہر سوئز کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

بحیرۂ روم اور بحیرۂ احمر کے درمیان نہر نکالنے کے لیے نپولین نے دسمبر 1798ء میں وادیٔ تمیلات (Timeilat) کا جائزہ لیا تھا۔ اس کے ہمراہ فرانسیسی انجینئر نے اس مقصد کے لیے ارضیاتی سروے بھی کیا لیکن خرابیٔ قسمت سے اس کی پیمائشوں میں کچھ فرق آیا تھا جس کی وجہ سے نہر نکالنے کا منصوبہ موقوف ہو گیا۔ 1833ء میں پراسپر اینفانٹین (Prosper Enfantin)[3] اپنے ساتھیوں اور کئی

1- **Egypt 1798-1952**, pp:90-91

2- Canal of The Pharaons, Retrieved 8 October 2016 from http://en.m.wikipedia.org/wiki/canal_of_the_Pharaons

3- Prosper Enfantin (1796ء-1864ء) سوشلسٹ افکار کا حامل ایک فرانسیسی سماجی مصلح تھا۔ جو منصوبۂ سوئز کینال کا پرجوش حامی تھا۔ وہ

انجینئرز کے ساتھ نہر سوئز کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مصر آیا۔ یہ دو سال مصر میں رہا۔ اس منصوبے پر کام کرتا رہا اور محمد علی سے تعمیر کی اجازت بھی حاصل کرنا چاہی لیکن محمد علی نے اجازت نہیں دی۔ محمد علی نے اسکندریہ اور قاہرہ کے مابین ریلوے لائن بچھانے اور نہر سوئز نکالنے کی شدید مخالفت کی تھی۔ عباس حلمی کے زمانے میں ریلوے تو بن گئی مگر نہر سوئز کے متعلق عباس کا کہنا تھا کہ اس کا فیصلہ مصر میں نہیں بلکہ استنبول میں ہو گا۔

اجازت کی ناکامی کے بعد 1846ء میں اینفانٹین واپس فرانس آ گیا۔ یہاں اس نے نہر سوئز کے لیے Societe d' Etudes Pour le Canal de Suez کے نام سے ایک سوسائٹی بنائی۔ اس سوسائٹی کی ممبر شپ بین الاقوامی رکھی گئی۔ فرانس، برطانیہ، آسٹریا سے لوگ اس کے ممبر بنے لیکن یورپی حکومتیں کچھ اس کے موافق اور کچھ مخالف تھیں۔ فرانس اور آسٹریا اس کے حق میں لیکن برطانیہ اور روس مخالف تھے۔ برطانیہ کی مخالفت کی مختلف وجوہات تھیں۔ ایک یہ خوف کہ نہر سوئز، باسفورس دوم کی حیثیت اختیار کرے گا۔ دوسری یہ کہ اس نہر کے بننے سے تجارت کے راستے برطانیہ سے ہٹ کر آسٹریا کی طرف موڑ دیئے جائیں گے۔ تیسری یہ کہ ہر وہ منصوبہ جس کی حمایت اور پشت پر فرانس متحرک ہو وہ یقیناً برطانیہ کے لیے خطرناک ہے۔

بہر حال سوسائٹی کی کوششیں جاری رہیں۔ ستمبر 1854ء میں سوسائٹی کی طرف سے شاہِ فرانس و آسٹریا اور ملکہ وکٹوریہ (جو تاحال ملکہ کے منصب پر فائز نہیں ہوئی تھیں) کو حصولِ تعاون کے لیے یادداشت بھیجی گئی۔ اِدھر جولائی 1854ء میں عباس کی وفات کے بعد جب محمد سعید پاشا والئ مصر بن چکا تھا تو نومبر 1854ء میں فرڈی نینڈ دی لیسیپ[1] (Ferdinand de Lesseps) مصر پہنچا۔ آئندہ نہر سوئز کے منصوبے کی تکمیل میں فرڈی نینڈ کا کردار سب سے اہم اور نمایاں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سوسائٹی نے اسے اس مقصد کے لیے منتخب کیا تھا۔

فرڈی نینڈ، سعید پاشا کا دوست بھی تھا۔ جب اسے خبر ملی کہ سعید پاشا مصر کا گورنر بن گیا ہے تو اس نے مبارکباد کے خط میں سعید سے ملنے کی خواہش ظاہر کی جس پر سعید نے اسے مصر آنے کی دعوت دی اور یہاں شاہی مہمان کی حیثیت میں ٹھہرایا۔ ایک روز موقع پا کر اس نے سعید سے نہر سوئز کا ذکر کیا اور سارا منصوبہ اس کے سامنے پیش کیا۔ سعید نے چند نہایت ہی معقول اعتراضات کیے جن کا فرڈی نینڈ نے تسلی بخش جواب دیا۔ اس پر سعید نے فرڈی نینڈ کو نہر سوئز بنانے کی یقین دہانی کروا دی۔ سید نصیر احمد سوئز کینال منظوری پر فرڈی نینڈ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ "دولیپ نے لکھا ہے کہ مجھے یقین دلانے کے بعد گورنر نے اپنے تمام جرنیلوں کو جمع کیا اور انہیں آرام دہ کرسیوں پر بیٹھنے کا اشارہ کیا اور وہ تمام گفتگو دہرائی جو میرے اور اس کے درمیان ہو چکی تھی۔ وہ بیچارے اس قسم کی اسکیم کو سمجھنے سے قاصر تھے اور میری طرف گھور گھور کر دیکھتے اور خیال کرتے کہ میں ایک نہایت ہی مہمل اور غیر ممکن تجویز پیش کر رہا ہوں اور جب ان

Saint-Simonianism تحریک (انیسویں صدی) کے بانیوں میں سے تھا۔ سوئز کینال کی تعمیر سے مشرق و مغرب کے ملاپ کا تصور وہ ان الفاظ میں بیان کرتا تھا: "The project being a marriage between east and west."

1- پیدائش 19 نومبر 1805ء—وفات 7 دسمبر 1894ء فرانسیسی ڈپلومیٹ تھا، فرانسیسی سیاست میں مختلف خدمات سرانجام دیں۔ 1884ء میں یہ فرنچ اکیڈمی کا ممبر منتخب ہوا۔

کے آقا نے اپنی خواہش کا اظہار کیا تو انہوں نے اپنی رضامندی ظاہر کرتے ہوئے ہاتھ اٹھائے۔"[1]

ان کوششوں کے نتیجے میں ایک معاہدہ طے پایا جس کی رو سے اس نہر کی تکمیل کے لیے ایک بین الاقوامی کمپنی "Compagnie Universelle du Canal Maritime de Suez" کی تشکیل ہوئی اور اس کے تمام اختیارات فرڈی نینڈ کو دیئے گئے۔ سید نصیر احمد نے اجازت کا اصل فرمان جو سعید پاشا نے فرڈی نینڈ کو دیا اسے یوں نقل کیا ہے:

> ہمارے دوست موسیو فرڈی نینڈ دولیپ نے ہماری توجہ ان فوائد کی طرف مبذول کرائی ہے جو بحیرۂ روم اور بحیرۂ احمر کو ایک بڑی نہر کے ذریعہ جس میں جہاز رانی ہو سکے ملانے سے مصر کو حاصل ہوں گے۔ اس نے ہمیں اس مقصد کی تکمیل کے لیے ایک ایسی کمپنی کی تشکیل کا یقین دلایا ہے جس میں تمام اقوام کے سرمایہ دار افراد شامل ہوں۔ ہم نے وہ تمام انتظامات قبول کر لیے ہیں جو اس نے ہمارے سامنے پیش کئے۔ ہم موسیو موصوف کو خاکنائے سوئز میں سے دو سمندروں کے درمیان نہر نکالنے کے لیے ایک عالمگیر کمپنی کو مستقل بنیاد پر قائم کرنے اور اس کی نگرانی اور انتظام کے کل اختیارات عطا کرتے ہیں۔ تمام ضروری کام اور عمارات بنانے کا اختیار اس شرط پر دیا جاتا ہے کہ کمپنی مفاد عام کی خاطر تمام پرائیویٹ اشخاص کے نقصان کی تلافی کرے۔[2]

اس معاہدے میں یہ بھی طے پایا کہ کمپنی عالمی ملکیت ہوگی اور اس کا چیئرمین مصری حکومت مقرر کرے گی۔ نہر کا ٹھیکہ کمپنی کو 99 سال کے لیے دیا جائے گا، اس کے بعد نہر مصری حکومت کی ملکیت میں دے دی جائے گی۔ کمپنی، نہر اپنے اخراجات سے بنائے گی لیکن بضرورت زمین کی فراہمی حکومت کی طرف سے ہوگی۔ جو اشیاء اور مشینری وغیرہ درکار ہوں گی انہیں درآمد کرنے پر ٹیکس عائد نہیں کیا جائے گا۔ اس کے بعد فرڈی نینڈ نے فرانسیسی انجینئرز کے ساتھ مزید تفصیلی سروے کیا اور استنبول توثیق کے لیے گیا لیکن برطانوی ڈپلومیٹک مخالفت کی وجہ سے وہ سلطان سے اس کی توثیق حاصل نہ کر سکا۔ اب فرڈی نینڈ نے برطانیہ کی حمایت حاصل کرنے کے لیے لندن جا کر کاروباری و عوامی حلقوں میں سوئز کینال کے لیے راہ ہموار کی۔ پھر اس نے بین الاقوامی کمشن کی طرز پر اعلیٰ ارضیاتی تحقیقات اور منصوبے کے تفصیلی تکمیلی مراحل کے لیے فرانس، برطانیہ، آسٹریا، سپین، نیدرلینڈز، پروشیا سے بہترین تجربہ کار انجینئر پر مشتمل فورم بنایا۔ ان انجینئرز کی مشترکہ تحقیقاتی رپورٹ جنوری 1856ء میں سعید پاشا کو پیش کی گئی۔ اس رپورٹ پر سعید پاشا نے مزید نکات کی منظوری دی جن میں یہ بھی شامل تھا کہ ہر پانچ میں سے چوتھا حصہ مزدوروں کا مصری حکومت مہیا کرے گی۔

1856ء میں نہر کی کھدائی شروع ہوئی لیکن کام کی تکمیل میں خلافِ توقع تاخیر واقع ہوائی۔ 1859ء کمپنی کے لیے ایک مشکل سال تھا۔ اگرچہ یہ منصوبہ بہت سے پر جوش فرانسیسیوں کی طرف سے شروع کیا گیا تھا لیکن حکومتِ فرانس اس سلسلے میں عملی طور پر غیر جانبدار رہی جبکہ برطانیہ نے ڈپلومیٹک مخالفت جاری رکھی۔ سلطان کی طرف سے تاحال منصوبے کی توثیق نہیں ہوئی تھی۔ اسی لیے سعید

1- *مصر عہدِ فاروقی...*، ص: 49-50

2- ایضاً، ص: 50-51

نے اپریل 1859ء میں فرڈی نینڈ کو بذریعہ فرمان مزید کام کرنے سے روک دیا۔ فرڈی نینڈ کے لیے یہ صورتِ حال قابلِ قبول نہیں تھی لیکن سلطنت کی طرف سے مصر کی متعلقہ قونصلز میں اپنے شہریوں کو اس منصوبے سے ہٹا لینے کا حکم دیا گیا چنانچہ فرانسیسی قونصل نے اپنے باشندوں کو سوئز کینال منصوبے پر کام کرنے سے روک دیا کیونکہ قونصل کے پاس فرانسیسی حکومت کی سوئز کینال منصوبے کی حمایت کی دستاویز اور ثبوت نہیں تھا۔ فرڈی نینڈ نے اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ بالآخر فرانس نے اس پیچیدہ صورتِ حال میں یورپی طاقتوں کی کانفرنس سے معاملہ حل کرنے کی کوشش کی لیکن برطانیہ کی طرف سے ڈالی جانے والی رکاوٹوں کے سبب اس معاملہ میں سلطنتِ عثمانیہ نے خاموشی اختیار کرلی۔ فرڈی نینڈ نے سعید پر دباؤ ڈالا کہ چونکہ سلطنت معاملے پر غور وخوض کر رہی ہے اس لیے حتمی فیصلہ آنے تک کام جاری رکھنے کی اجازت دے دی جائے۔ چنانچہ کچھ تعطل کے بعد کام پھر شروع ہو گیا۔ 1862ء میں استنبول سے برطانوی سفیر نے مصر کا دورہ کیا تو نہر سویز کے تکمیلی مراحل اور کمپنی کا حکومتِ مصر پر اثر ونفوذ دیکھ کر مبتلائے حیرت ہوا۔ اس نے برطانیہ کو مشرق میں ایک نیا فرانسیسی صوبہ بننے کے خطرے کی پیشگی اطلاع بھجوا دی اور کمپنی کی دو کمزوریوں کو نوٹ کر لیا جسے آئندہ کمپنی اور مصر کے درمیان معاملات کے بگاڑ اور نہر سوئز پر برطانوی اثر کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا۔ ایک، کمپنی کے حصص اور سرمایہ کی فراہمی۔ دوسرا، مزدوروں کی بالجبر بھرتی سے مصری شعبۂ زراعت کا شدید نقصان۔

1863ء میں اسماعیل پاشا کے حاکمِ مصر بننے سے صورتحال میں بہت تبدیلی آئی۔ اسماعیل نہر سوئز منصوبے کی تکمیل کا خواہاں تھا۔ وہ اسے مصر اور والئ مصر کا اثاثہ سمجھتا تھا لیکن اس منصوبے سے مصری خود مختاری پر کتنا حرف آرہا تھا، اس کی نظروں سے پوشیدہ نہیں تھا۔ یہ نظر آنے لگا تھا کہ مالی حوالے سے یورپ پر انحصار کا لازمی نتیجہ مصر پر فرانس یا برطانیہ یا پھر دونوں کے غلبے کی صورت میں نکلے گا۔

حسن الاعظمی نے کمپنی کے پیچیدہ مالی معاملات پر بخوبی روشنی ڈالی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ سوئز کمپنی اسی (80) لاکھ پونڈ کے سرمایے سے شروع کی گئی تھی اور یہ سرمایہ چار لاکھ حصوں پر منقسم تھا جن میں سے پونے دو لاکھ حصے حکومتِ مصر نے خرید لیے تھے۔ برطانیہ بدستور مخالفت کرتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کمپنی کے بیس لاکھ مزدوروں نے ہڑتال کر دی۔ مزدوروں کا مطالبہ یہ تھا کہ سوئز کمپنی چونکہ فرانس کی ہے اس لیے شرح اجرت بھی فرانسیسی ہونی چاہیے، لیکن کمپنی مزدوروں کو مصری معاوضہ کے مطابق تنخواہ دیتی تھی۔ مزدوروں کو تنخواہ تو کمپنی سے ملتی تھی لیکن مزدوروں کا مہیا کرنا حکومتِ مصر کے ذمہ تھا اس لیے فرانس نے مزدوروں کی ہڑتال کا تاوان حکومتِ مصر سے طلب کیا۔ بات تصفیہ کی حد سے آگے بڑھ گئی، کمپنی نے 15 لاکھ 20 ہزار پونڈ ہرجانے کا دعویٰ کر دیا۔ مصر نے جوابی طور پر مطالبہ کیا کہ کمپنی نے نہر اور نہر کے کاموں کے لیے جس زمین پر قبضہ جما رکھا ہے اسے خالی کر دیا جائے اور نہر راس الوادی کا جو پانی کمپنی استعمال کرتی ہے اس کی قیمت ادا کی جائے۔ فرانس نے نہر کے دونوں ساحلوں سے دو دو سو گز زمین چھوڑ کر باقی اراضی حکومتِ مصر کو دے دی۔ لیکن ساتھ ہی بارہ لاکھ (12) پونڈ کا تاوان ڈال دیا۔ اسی طرح نہر راس الوادی کو خالی کرنے کے لیے چھ لاکھ پونڈ کا مطالبہ کیا۔ ہڑتال کا ہرجانہ، تخلیہ اراضی کا معاوضہ اور نہر کی قیمت ملا کر کل رقم تینتیس لاکھ ساٹھ ہزار (336000) پونڈ ہو گئی جو حکومتِ مصر کو ادا کرنا پڑی۔ اس کے بعد حکومتِ مصر نے 24 لاکھ پونڈ کی مشینیں کھدائی کے لیے منگوائیں جن پر چالیس ہزار پونڈ ماہانہ صرف ہوتا رہا۔ اس کے علاوہ راس الوادی کی زمین کمپنی نے 74 ہزار پونڈ پر خریدی تھی لیکن واپسی پر حکومتِ مصر سے 4 لاکھ پونڈ وصول کیے گئے۔ بایں ہمہ نہر کا کام جاری نہ رہ سکا کیونکہ ہر قدم پر مالی کمزوری رکاوٹ ڈالتی تھی۔ 1876ء میں کمپنی نے دوبارہ سر اٹھایا اور تیس (30) لاکھ پونڈ کے نئے حصے جاری کیے لیکن حصوں کے خریدار مفقود تھے۔ اس کے بعد میٹھے پانی کی نہر میں جہازرانی شروع کی گئی اور اس کام کے اٹھائیس

(28)لاکھ پونڈ وصول لیے لئے۔ ابھی نہر کے نام پر مصری خزانہ صاف کیا جارہا تھا کہ کمپنی کے ملازمین لی اقامت گاہیں کرائی سیں اور ملبہ کی قیمت چوبیس (24)لاکھ پونڈ حکومتِ مصر سے وصول کی گئی۔ اگر تمام رقموں کو جمع کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ نہر سوئز پر جو سرمایہ صرف ہوا اس کی مقدار ایک کروڑ بیس لاکھ پونڈ تھی جس میں سے ایک کروڑ ایک لاکھ پونڈ مختلف طریقوں سے خزانہ مصر سے حاصل کیے گئے۔[1]

بالآخر 1869ء میں نہر سوئز کا تزک واحتشام کے ساتھ اسماعیل نے افتتاح کیا۔ اس تقریب میں یورپ کے کئی حکمران شامل ہوئے۔ نہر سوئز کھل جانے سے مصر کی اہمیت مزید بڑھ گئی۔ نہر سوئز کے بارے میں Ernest Renan[2] نے 1884ء میں جب فرڈی نینڈ فرنچ اکیڈمی کا ممبر منتخب ہوا تھا، استقبالیہ تقریب میں، تاریخی اہمیت کا حامل یادگار بیان دیا تھا۔ Renan نے اپنی تقریر میں کہا:

> Hitherto the Bosphorus has provided the world with embarrassment enough; now you have created a second, and more serious, source of anxiety. For this defile not only connects two inland seas, but it acts as a channel of communication to the oceans of the World. So great is its importance that in a maritime was everyone will strive hard to occupy it. You have thus marked the site of future great battlefield.[3]
>
> آج تک دنیا کے اضطراب و مشکلات کے لیے ایک ہی باسفورس کافی تھا۔ اب تم نے ایک دوسرا باسفورس بنادیا ہے، جو خطرات کا زیادہ اہم اور پریشان کن ذریعہ ہو گا۔ اس نیچ کے راستے سے صرف دو سمندر ہی آپس میں نہیں جڑے بلکہ یہ دنیا کے سمندروں کے درمیان ترسیل، ابلاغ اور رابطے کے وسیلے کے طور پر بھی کام کرے گا۔ اس کی اسی اہمیت کی وجہ سے ہر ملک اس پر قبضہ کرنے کی جدوجہد کرے گا۔ تم نے مستقبل کی جنگوں کا عظیم میدان مہیا کر دیا ہے۔

نہر سوئز، چونکہ مغرب سے مشرق کو جانے کا سب سے آسان اور چھوٹا راستہ تھا، برطانیہ نے نہر سوئز کو اپنے زیرِ قبضہ لینے کی کوششیں شروع کر دیں۔ نیز برطانیہ کے ہندوستان پر تسلط کے لیے بھی نہر سوئز پر قبضہ کرنا ازحد ضروری تھا۔

مصر کی مالی حالت پہلے ہی زبوں حالی کا شکار تھی۔ حکومتی اخراجات کے لیے معاملہ مسلسل قرض لینے تک پہنچ چکا تھا۔ پھر اسماعیل اپنی فضول خرچیوں سے بھی مجبور تھا۔ یورپ کے ساہوکاروں نے مصر کو قرضہ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ مصر پر تسلط کا برطانیہ کے لیے یہ ایک بہترین موقع تھا۔ اسماعیل کو نہر سوئز کے حصے برطانیہ کو فروخت کرنے کے علاوہ روپیہ حاصل کرنے کی اور کوئی صورت سجھائی نہیں دے رہی تھی۔ تبھی مصر کے حصے، اسماعیل نے برطانیہ کو فروخت کر دیئے۔ اس طرح برطانیہ فرانس کے ساتھ پورا شریک بن گیا۔

1- حسن الاعظمی، **آزاد مصر**، ص: 41-43

2- پیدائش: 1823ء-وفات: 1892ء، فرانسیسی مفکر، مؤرخ، فلاسفر اور سامی ادیان والسنہ کا ماہر تھا۔

3- I. S. O. Playfair, The Mediterranean and Middle East I: The Early Successes against Italy (to May 1941), Retrieved 19 september 2016 from http://www.ibiblio.org/hyperwar/UN/UK/UK-Med-I/UK-Med-I-Preface.html

خدیو اسماعیل کی معزولی

اسماعیل کے عہد میں نہر سوئز کی تکمیل کے علاوہ، مصر کے اندرونی نظم و نسق میں بہتری لانے کے کئی اقدامات کیے گئے۔ اس نے محصول درآمد و برآمد کا نظام از سرِ نو مرتب کیا۔ ایک ڈاکخانہ قائم کیا۔ قاہرہ، سوئز اور اسکندریہ میں گیس اور پانی کی کلیں اور کئی دیگر اصلاحات جاری کیں۔ شکر سازی کو رواج دیا، بندرگاہیں اور نہریں تعمیر کیں، لڑکیوں کے لیے مدرسے قائم کیے جو مصر میں تعلیمِ نسواں کے پہلے مدرسے تھے۔ فنونِ حرب کا ایک مدرسہ اور ایک طبّی کالج اور کئی پبلک سکول قائم کیے۔

مگر یہ اصلاحات اور ترقی غیر ملکیوں سے قرضہ لے کر حاصل ہوئی تھیں۔ بالفاظِ دیگر یورپ کی غلامی کے عوض حاصل ہوئی تھیں۔ مصر کا خزانہ خالی ہوتا گیا اور مسلسل قرض لینے کی نوبت آ پہنچی تھی۔ 1876ء تک مصر کے ملکی قرضہ کی مقدار تقریباً گیارہ کروڑ پاؤنڈ سے زائد تھی۔ کاشتکاروں پر بیش بہا ٹیکس عائد کیے گئے لیکن ملکی اخراجات کے لیے روپیہ کافی نہیں تھا۔ یہاں تک کہ یورپی ساہوکاروں نے نہ صرف مزید قرض دینے سے انکار کر دیا بلکہ اپنے سابقہ قرضوں کی ادائیگی کے لیے بھی شدید تقاضے شروع کر دیئے۔ اسماعیل کے پاس اب دو ہی راستے تھے یا تو اپنے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دے یا یورپی حکومتوں کی مداخلت منظور کرے۔ اسماعیل نے اپنے دیوالیہ ہونے کا اعلان کرنے کے بجائے دوسری صورت اختیار کر لی۔ اس نے حکومتِ برطانیہ سے درخواست کی کہ وہ ماہرِ مالیات کو مصر بھیجے جو مالیات کا معائنہ کر کے اس کے متعلق صحیح رپورٹ پیش کرے۔

چنانچہ ستمبر 1875ء میں برطانیہ نے رکن پارلیمنٹ اسٹیفن کیو (Steven Cave) کو مالی تحقیقات کے لیے مصر بھیجا۔ اسٹیفن نے اپریل 1876ء میں اپنی رپورٹ پیش کی جس میں کہا گیا کہ مصر کی مالی ساکھ کو قائم رکھنے کے لیے یورپی حکومتوں کی مداخلت ضروری ہے، بغیر اس کے دیوالیہ سے نکلنے کی کوئی صورت نہیں۔ اس کے بعد تحقیقاتی کمشنوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہو گیا اور ان میں سے ہر ایک اسماعیل کو اور زیادہ یورپ کے قبضہ میں لاتا گیا۔ نومبر 1876ء میں برطانوی اور فرانسیسی حکومتوں کی طرف سے ایک مشترکہ کمشن آیا۔ اس کمشن کی رپورٹ پر کاروائی کرتے ہوئے مصر کا صیغۂ مالیات مشترکہ طور پر فرانس اور برطانیہ کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ اس مشن نے Caisse de la Dette Publique[1] ادارہ قائم کیا۔ اس ادارے کا مقصد قرضوں کی واپسی کی یقین دہانی اور طریقۂ کار پر نظر رکھنا تھا۔ مصر کے تمام محصول براہِ راست اس ادارے میں آتے جس میں سے تقریباً ساٹھ (60) فیصد قرض کی ادائیگی میں صرف ہو جاتے۔

1 - The Caisse de la Dette Publique (Public Debt Commission) was an international commission established by a decree issued by Khedive Ismail of Egypt on 2 May 1876 to supervise the payment of the Egyptian government of the loans to the European governments following the construction of the Suez Canal. It was initially led by a secretary and three commissioners representing the governments of Austria-Hungary, France and Italy and from 1877 the United Kingdom. One of the Commissioners would serve as the President or Chairman of the Commission. This system was under the control of two main countries, France and Britain. This system of ‘dual control’ represented Europeans direct intervention in Egypt's financial affairs. The Public Debt Commission was abolished by a bilateral agreement between the British and the Egyptian governments, signed on 17 July 1940, due to Allied interest in improving relations with Cairo during the Second World War. (The Caisse de la Dette, Retrieved 14 October 2016 from https://en.m.wikipedia.org/wiki/Caisse_de_la_Dette)

مئی 1878ء میں ایک اور تحقیقاتی مسن پہنچا۔ اس مسن نے مصر کی موجودہ صورتحال کا ذمہ دار خدیو اسماعیل کی حکومت کو قرار دیا۔ نتیجتاً اسماعیل کے اختیارات محدود کر دیئے گئے۔ فرانس اور برطانیہ کی مشترکہ نگرانی صیغۂ مالیات کے علاوہ خدیو مصر کی جاگیر پر بھی قائم کر دی گئی۔ تھوڑی ہی مدت کے بعد فرانس اور برطانیہ کی مشترکہ نگرانی کی بجائے اسماعیل کو ایک ایسی وزارت (کابینہ) بنانے پر مجبور کیا گیا جس میں ان دونوں حکومتوں کے نمائندے بحیثیت رکن مقرر کیے گئے۔ خدیو اسماعیل کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنے فرائض و اختیارات کابینہ کو تفویض کر دے جو خدیو کے دائرہ عمل سے مکمل جدا، آزادانہ طور پر ملک کے انتظامی امور سنبھالے گی۔ متعدد حکومتی محکموں میں بہت سے یورپی افراد بھاری تنخواہ پر تعینات کیے گئے۔ صرف لینڈ سروے ڈیپارٹمنٹ میں تیس برطانوی افسر متعین کیے گئے۔

مصر میں اس قدر یورپی مداخلت کی مخالفت ایک فطری بات تھی۔ چنانچہ مجلسِ مشاورت (جسے 1866ء میں اسماعیل نے مصر کی ممتاز شخصیات پر مشتمل بنایا تھا) اور فوج کے مصری افسران کی جانب سے یورپی مداخلت کی پُرزور مخالفت کی گئی۔ مجلسِ مشاورت جسے مجلسِ نمائندگان بھی کہا جاتا ہے، نے جنوری سے جولائی 1879ء کے اجلاسوں میں اپنی آئینی حیثیت و آئینی اختیارات کا خدیو اسماعیل سے مطالبہ کیا۔ نیز صیغۂ مالیات پر اختیار اور یورپی وزراء کے احتساب کے اختیار کا بھی مطالبہ کیا۔ دوسری طرف فروری 1879ء میں مصری فوجی افسران، یورپی حضرات پر مشتمل کابینہ کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ اس صورتحال سے ایک طرف تو خدیو کو یہ احساس ہوا کہ وہ اپنی مجلسِ مشاورت اور فوجی افسران کا غیر ملکی طاقتوں کے ہاتھوں یرغمال ہونے سے بچنے کے لیے سہارا لے سکتا ہے اور دوسری طرف یورپ کے سامنے یہ سوال آن کھڑا ہوا کہ مصر میں حتمی طاقت کون ہے؟ مصر میں حتمی اختیار کی جائے سکونت کہاں ہے؟ خدیو؟ وزیرِ اعظم؟ کابینہ؟ فوج؟ مخلوط عدالتیں؟ مجلسِ مشاورت یا دیوان؟

اپریل 1879ء میں غیر ملکی دباؤ پر اسماعیل نے مجلسِ مشاورت کو ختم کرنے کے احکامات جاری کیے۔ جسے مجلس نے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ وہ اہلِ مصر کے نمائندے ہیں اور مغرب کے زیرِ اثر خدیو کے کہنے پر مجلس سے برخاست نہیں ہوں گے۔ مجلس کے نمائندگان نے خود کو مصری قوم کی نمائندہ اسمبلی قرار دیا۔ مارچ 1879ء میں مجلس نے خدیو کو غیر ملکی وزارتوں کے خلاف ایک یادداشت پیش کی تھی جس میں مصر کو دیوالیہ اعلان کرنے کے غیر ملکی مطالبہ کو رد کیا گیا تھا۔ مجلس نے قومی اصلاحات کا ایک منصوبہ بھی ترتیب دیا جسے لائحہ وطنیہ کہا جاتا ہے۔

اسماعیل نے اندرونی مزاحمت دیکھتے ہوئے مجلسِ مشاورت کی برخاستگی اور مصر کے دیوالیہ ہونے کے اعلان کے غیر ملکی دباؤ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اُس نے مجلس کے صدر شریف پاشا کو ان اصلاحات کی روشنی میں حکومت تشکیل کرنے کی پیشکش کی۔ اگرچہ ان اقدامات نے اسماعیل کو مصر میں شہرت عطا کی لیکن یورپی طاقتوں بالخصوص برطانیہ اور فرانس نے طے کر لیا کہ اب اسماعیل کو جانا ہو گا۔ چنانچہ انہوں نے سلطنتِ عثمانیہ پر دباؤ ڈالا کہ وہ خدیو اسماعیل کو اس کے بیٹے توفیق کے حق میں معزول کر دیں۔ 26 جون 1879ء میں اسماعیل کو معزول کر دیا گیا، مجلسِ نمائندگان یعنی مجلسِ مشاورت کو بھی برخاست کر دیا گیا۔ اب مصر پر اقتدار کے لیے خدیو توفیق پاشا یورپ کے لیے کارگر ہتھیار تھا۔

مصر پر برطانوی قبضہ

خدیو توفیق پاشا ایک کمزور اور کم ہمت جانشین ثابت ہوا۔ اس نے اہلِ مصر کے استحقاقِ حریت اور سیاسی استحکام پر یورپ کی

استبدادیت کو ترجیح دی۔

خدیو توفیق کے سامنے دو قوتیں تھیں ایک طرف مصر کی قومی تحریک اور اصلاح پسندوں کی جماعت تھی اور دوسری طرف فرانس اور برطانیہ جو خدیو کی آڑ میں مصر پر حکومت کے خواہاں تھے۔ ابتدا توفیق نے قومی تحریک کے نمائندگان سے اتفاق کرتے ہوئے اپنے وزیر شریف پاشا کو دستوری حکومت کی تشکیل اور اسمبلی کو آئینی اختیارات دینے کی منظوری دے دی لیکن یورپ کے دباؤ پر توفیق نے بعد میں اس فرمان کو منسوخ کر دیا۔ شریف پاشا نے احتجاجاً وزارت سے استعفیٰ دے دیا۔ توفیق نے یورپی قونصل جنرلز کی تجویز سے ریاض پاشا کو وزیرِ اعظم مقرر کیا۔ ریاض پاشا یورپی طاقتوں کے زیرِ اثر تھا۔ اس اقدام سے مصر عملاً برطانیہ اور فرانس کی مشترکہ نگرانی میں آگیا۔ کثیر تعداد میں یورپی افسران کو انتظامی معاملات کے لیے مصر بلایا گیا۔ مصری افواج کی تعداد گھٹا کر پندرہ ہزار کر دی گئی۔ اس صورتِ حال سے اہلِ مصر سخت برہم ہوئے۔ لہٰذا انہوں نے اپنا استحصال کرنے والے ترک پاشاؤں اور یورپی غلبے سے نجات کے لیے بھرپور کوششوں کا آغاز کیا۔

خدیو توفیق کی بنائی ہوئی نئی وزارت میں دستور پسند وزیر بھی تھے۔ یہ دستور پسند وزیر اور مصری فوجی افسران سیاسی انقلاب کے لیے متحد ہو گئے۔ جن میں کرنل احمد اعرابی کا نام نمایاں ہے۔ حکومتِ مصر نے انقلابی حضرات کی جدوجہد روکنے کے لیے ان کی گرفتاری کا فیصلہ کیا چنانچہ کرنل اعرابی[1] اور ان کے دیگر ساتھیوں کو گرفتار کر لیا گیا۔ لیکن کرنیلوں کے کورٹ مارشل میں ان کے حامی فوجی انہیں رہا کر کے لے گئے۔

اس واقعہ سے مصر کی قومی تحریک میں نیا ولولہ اور جوش پیدا ہو گیا۔ کرنل احمد اعرابی قومی ہیرو بن گئے اور مصر میں سیاسی اصلاحات کی جدوجہد کے قائد بھی۔ کرنل اعرابی نے اپنی تقریروں میں ترک پاشاؤں کے خلاف آواز بلند کی جو ہر اہم فوجی اور سول عہدے پر متمکن تھے۔ اور مصر کو اپنی مطلق العنانی اور بددیانتی کے سبب نقصان پہنچا رہے تھے۔ وہ غیر ملکیوں کے اقتدار اور مغرب کی سیاسی بالادستی سے مصریوں کو نجات دلانے کے لیے میدانِ عمل میں اترے۔ انہوں نے مصریوں کو اس مطالبہ پر اکٹھا کیا کہ مصر تمام سیاسی طاقتوں سے آزادی چاہتا ہے۔ اہلِ مصر، قرضوں کی ادائیگی اور حکومتی نظم و نسق کے جملہ معاملات یورپی مشیروں اور یورپی نمائندوں کی مداخلت کے بغیر از خود چلانے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ 1879ء کے اعلامیہ میں کرنل اعرابی اور ان کے ساتھیوں کے یہ الفاظ جہدِ حریت کی مضبوط بنیاد پر شاہد ہیں:

> کیا مصری باشندے چوپائے مویشی ہیں کہ چرواہا اپنی مرضی ان پر مسلط کرتا رہے اور جہاں چاہے انہیں ہانک لے جائے؟ اگر غیر ملکیوں کو کہا جائے کہ وہ یورپ میں اپنے بھائیوں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کریں تو کیا وہ ایسا کریں گے؟ اگر مصریوں کی جگہ یورپی ہوتے اور مصری

1- کرنل احمد اعرابی (1841ء-1911ء)، مصر کی قومی تحریک کے جرأت مند رہنما اور مصری فوج کے نڈر افسر تھے۔ وہ عام دیہاتی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ الازہر سے تعلیم حاصل کی۔ مصر میں برطانوی و فرانسیسی غلبہ کے خاتمے اور سیاسی اصلاحات کی جدوجہد میں ان کا کردار ناقابلِ فراموش ہے۔ ان کی شخصی کمزوریوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اہلِ مصر انہیں قومی تحریک کا عظیم قائد تسلیم کرتے ہیں۔ (دیکھیے: **مصر عہدِ فاروقی...**، ص:68؛ Gordon Waterfield, **Egypt**, p:110؛ نیز احمد اعرابی کی مصری فوج میں ابتدائی شمولیت سے اصلاحی جدوجہد کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: Mary Rowlatt, **Founders of Modern Egypt**, pp:36-170

ان کے ساتھ ایسا ہی چرواہے اور مویشی والا سلوک کرتے تو یورپ کو کیسا محسوس ہوتا؟[1]

کرنل اعرابی نے سیاسی و معاشرتی اصلاحات کے لیے خدیو کو مطالبات پیش کیے۔ برطانوی کنڑولر سر آک لینڈ کولون (Sir Auckland Colvin) نے خدیو توفیق کو اکسایا کہ وہ اعرابی کو گرفتار کر لیں۔ توفیق اس صورتحال میں متذبذب تھا۔ اس نے اعرابی کے مطالبات منظور کر لیے۔ شریف پاشا کو دوبارہ وزیرِ اعظم مقرر کر دیا۔ مصری فوج کی تعداد بڑھا کر حسبِ سابق کر دی۔ مزید اس نے دستوری حکومت کی تشکیل کا فرمان بھی جاری کر دیا۔ یورپی قونصلوں کی مخالفت کے باوجود اس نے جنوری 1882ء میں نئی وزارت میں کرنل اعرابی پاشا کو وزیرِ جنگ مقرر کر دیا اور اس قانون پر بھی دستخط کر دیئے جس کی رو سے ٹیکسوں کے لیے مجلس نمائندگان کی منظوری لازمی قرار دی گئی۔

یہ صورتحال برطانیہ اور فرانس کے لیے ناقابلِ قبول تھی۔ انہوں نے توفیق کو مشترکہ مراسلہ بھیجا جس میں اپنی حمایت کا یقین دلاتے ہوئے قومی جماعت کے خلاف اس کی بھرپور اعانت کا وعدہ کیا۔ اس بات کی خبر جب مصریوں کو ہوئی تو ان کی طرف سے احتجاجی ردِ عمل کا اظہار کیا گیا۔ دوسری جانب سلطانِ ترکی نے برطانیہ اور فرانس کے اس اقدام پر برہمی کا اظہار کرتے ہوئے دونوں طاقتوں کو مطلع کیا کہ مصر دولتِ عثمانیہ کا صوبہ ہے اور وہاں کی حکومت سے اشتراک و تعاون کی کوئی گفتگو سلطنت کے توسط کے بغیر نہیں ہونی چاہیے۔ جواباً برطانیہ اور فرانس نے مشترکہ بحری بیڑہ اسکندریہ کے سامنے لا کھڑا کیا اور دھمکی دی کہ اگر اعرابی پاشا کو مصر سے نہ نکالا گیا اور موجودہ وزارت نہ توڑی گئی تو پھر عسکری قوت کو استعمال کیا جائے گا۔ خدیو توفیق نے خوفزدہ ہو کر یہ باتیں منظور کر لیں۔

اس پر قومی تحریک (جسے الحزب الوطنی پارٹی نے شروع کیا تھا یہ پارٹی 1881ء میں قائم ہوئی) نے توفیق کو معزول کرنے کی دھمکی دے دی۔ اعرابی پاشا کی شہرت، قبولیت اور اثر ورسوخ مصر میں ہر جگہ نفوذ کر چکا تھا۔ مصری کسان، جاگیر دار، محنت کش طبقہ، تاجر اور ممتاز شخصیات سب اعرابی پاشا کے گرد اکٹھی تھیں۔

یہ دیکھ کر فرانس کی تجویز پر مغربی ممالک کے سفیروں کی کانفرنس استنبول میں منعقد ہوئی۔ سلطان نے کانفرنس کے ذریعے دیئے جانے والے تمام مشوروں کو نظرانداز کرتے ہوئے خدیو توفیق اور قومی تحریک کی استدعا پر ایک ناظم کا تقرر منظور کیا اور درویش پاشا کو اس عہدہ پر نامزد کر کے مصر بھیجا۔ لیکن خدیو توفیق نے درویش پاشا کو بڑی رشوت دے کر اپنا ہمنوا بنا لیا۔ شیوخِ ازہر کا وفد جب اس سے ملنے آیا تو اس نے یہ جواب دے کر انہیں رخصت کر دیا کہ میں مشورہ لینے نہیں بلکہ حکم دینے آیا ہوں۔ درویش پاشا کے اس رویے سے مصر کے طول و عرض میں احتجاجی جلسے اور مظاہرے ہونے لگے۔ حالات پر قابو پانے کے لیے اس نے اعرابی پاشا کو مدعو کیا اور انہیں مستعفی ہو کر استنبول جانے کے لیے قائل کرتا رہا۔ اعرابی پاشا نے باقاعدہ تحریری حکم کے بغیر از خود مستعفی ہونے سے انکار کر دیا۔

اب برطانیہ کے پاس عسکری قوت کے استعمال کا راستہ تھا۔ جس کے لیے برطانیہ نے مصر میں غیر ملکیوں کے تحفظ اور امن و امان کی خراب صورتحال کے جواز کا سہارا لیا۔ اس غرض کے لیے برطانیہ نے منصوبہ سازی کی۔ 11 جون 1882ء کا مشہور واقعہ اسی منصوبے کا حصہ تھا، جب اسکندریہ میں ایک مالٹی نے مصری گدھا گاڑی والے کو کرایہ دینے سے انکار کیا، بات جھگڑے سے آگے بڑھتی ہوئی ہنگامے تک جا پہنچی جس میں تقریباً دو سو آدمی جن میں پچاس یورپی شامل تھے، مارے گئے۔ سید نصیر احمد نے مسٹر بلنٹ کے دیانتدارانہ بیان کو نقل کیا ہے کہ برطانوی قونصل کی طرف سے جون میں ہونے والے اس ہنگامے کی تمام تیاری مئی میں کی جا چکی تھی۔

1- **Founders**, p:46

اسکندریہ میں یونانی، اطالوی اور مالٹی نو آبادیاں قائم تھیں اور یہ بڑی حد تک ایک جدید یورپی طرز کا شہر تھا۔ برطانوی قونصل کے اشارے پر یہاں مقیم غیر ملکیوں کو مسلح کیا گیا تھا[1]۔ ہنگامہ اتنی طوالت اور شدت اختیار کر گیا تھا کہ اسکندریہ کی پولیس بھی اس پر قابو پانے میں ناکام رہی۔ بالآخر فوجی دستوں نے ہنگامے کو ختم کیا۔

اس ہنگامے کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ اعرابی پاشا ملک میں امن وامان قائم رکھنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ مگر نتیجہ اس کے برعکس نکلا کیونکہ فساد برپا کروانے والوں نے جس پیمانہ پر اسے کروانا چاہا تھا یہ اس سے بہت بڑھ گیا اور فوج کی مدد سے اس پر قابو پایا گیا۔ اس سے اسکندریہ کی عیسائی آبادی اعرابی پاشا کو اپنا محافظ سمجھنے لگی۔ فوج نے اسکندریہ اور قاہرہ میں پوری طرح امن قائم کر دیا، اس سے اعرابی پاشا کا اثر ورسوخ اور بڑھ گیا۔

ان حالات میں برطانیہ نے جولائی 1882ء میں اسکندریہ پر گولہ باری شروع کر دی، شہر کا ایک بڑا حصہ تباہ ہو گیا۔ مصری فوج کو قلعہ چھوڑ کر پسپا ہونا پڑا اور اسکندریہ پر برطانوی فوج کا قبضہ ہو گیا۔ اسکندریہ پر برطانیہ کا قبضہ ہونا، مصر پر قبضہ کرنے کا پیش خیمہ تھا۔ دو ماہ تک اہلِ مصر اعرابی پاشا کی سرکردگی میں انگریزی حملہ آوروں کا مقابلہ کرتے رہے مگر اپنوں کی غداری اور تل الکبیر کی شکست نے قومی جماعت الحزب الوطنی کے بازو توڑ دیئے۔ سید نصیر احمد نے برطانوی قبضہ کی تفصیل کو انگریز مصنف کے حوالے سے بیان کیا ہے، لکھتے ہیں: "اس جنگ کا صحیح بیان کسی انگریز مصنف کی کتابوں میں نہیں ملے گا اور فرانسیسی بیانات میں تو سچائی اس سے بھی کم پائی جاتی ہے۔ انگریزی فوجی دستہ کی سرپرستی میں خدیو اور ترکی چرکس حکومت کے قاہرہ میں دوبارہ اقتدار حاصل کرنے کے بعد ایک سال یا اس سے زیادہ عرصہ تک جس عہدِ درشت کا قیام رہا اُس نے کافی طور پر اہلِ مصر کی زبان بند کر دی، جس کی وجہ سے وہ ان واقعات کو بیان نہ کر سکے جو خدیو کی غیر موجودگی کے زمانے میں وہاں پیش آئے تھے اور اگر اعرابی کے مقدمہ کی شہرت سے عارضی طور پر کچھ روشنی ان واقعات پر پڑ گئی تاہم ملکی پریس کے کسی جریدہ میں اتنی جرأت نہیں پائی گئی کہ وہ سرکاری بیان سے ہٹ کر ان واقعات کو بیان کر سکے اس کے بعد عہدِ فرانس کی سرپرستی میں قومی اخباروں میں کچھ ہمت پیدا ہوئی تو اُس وقت تک چند غلط روایتیں مشہور ہو چکی تھیں جو آج بھی بڑی حد تک مصر کے تعلیم یافتہ طبقہ پر اثرانداز ہیں۔

پہلی بات جسے واضح کر دینا ضروری ہے کیونکہ یہ پارلیمنٹ کی رپورٹوں میں مسخ کر کے پیش کی گئی ہے اور تمام انگریز مصنفوں نے اسے نظرانداز کر دیا ہے یہ ہے کہ انگریزی حملہ کے مقابلہ میں جو مدافعت مصر کی طرف سے پیش کی گئی وہ اصلاً ایک قومی مدافعت تھی۔ سرکاری بیان یہ ہے کہ صرف فوج نے گولہ باری کے وقت سیمور (برطانوی امیر البحر) کے ناممکن مطالبات کا اور پھر ولزلے کے بری حملہ کا مقابلہ کیا۔ یہ محض اس سیاسی فساد کا تسلسل ہے جو وزارتِ خارجہ میں اس غرض سے مرتب کیا گیا تھا کہ مصر کی مالیات میں مداخلت کرنے کا عذر ہاتھ آ جائے۔ یہ افسانہ جھوٹ کی ایک حد درجہ مسخ شدہ صورت میں لارڈ ڈفرن کی افتتاحی تقریر میں پڑھا جا سکتا ہے جو انہوں نے استنبول کی یورپین کانفرنس میں کی تھی۔ ڈفرن کے بیان کے مطابق گولہ باری سے قبل مصر بدامنی کی حالت میں تھا جہاں لوگوں کی جان ومال کا کوئی تحفظ نہیں تھا اور قتلِ عام جاری تھا اور اس کی ذمہ دار فوج تھی، جو اعرابی پاشا اور دوسرے باغی افسران کی سرکردگی میں کام کر رہی تھی اور جس کی وجہ سے حکومت کو چلانا اور امن وامان اور مالیاتی استواری قائم رکھنا ناممکن تھا۔ یہ بیان سیاسی

1- مصر عہدِ فاروقی...، ص:76

صورتحال کا شدید مبالغہ آمیز نقشہ تھا۔ نیز یہ کہ رفتہ رفتہ اسے دروغ اور اختراعات کی بنیاد پر قائم کیا گیا تھا۔ مئی میں برطانوی جنگی بیڑہ کے اسکندریہ پہنچ جانے کے بعد اہلِ مصر کو یہ اندازہ ہو گیا تھا کہ یورپین حکومتوں نے جو سلوک تیونس کے ساتھ کیا ہے وہی ان کے ملک کے ساتھ بھی کیا جانے والا ہے۔ تیونس پر قبضہ کرنے سے پہلے غلط طور پر مشہور کیا گیا تھا کہ وہاں بدامنی اور بغاوت پھیلی ہوئی ہے جس سے یورپین باشندوں کی جان ومال خطرہ میں ہے اور اُن کے تحفظ کے لیے مداخلت ضروری ہے۔ اس کے بعد یہ ظاہر کیا گیا کہ وہاں کے فرمانروا کو باغی رعایا سے بچانے کی ضرورت ہے اور اس عذر کی بنا پر اسے قبضہ میں کر لیا گیا۔ پھر اسے مجبور کیا گیا کہ اپنے لیے ایک "فوجی تحفظ" منظور کرے۔ یہ سب کچھ فرانس نے تیونس میں کیا تھا اور اب بالکل یہی نقشہ انگریزوں نے مصر کے لیے تیار کیا تھا۔ قلعہ بندی کا کام روکنے کے لیے جب سیمور کا حکم نامہ اعرابی پاشا کے پاس پہنچا تو یہ نقشہ ہر مصری کی آنکھوں کے سامنے تھا اور کسی کی غیرت نے یہ گوارا نہ کیا کہ جو تلوار وطن کی حفاظت کے لیے ہاتھ میں لی گئی ہے اسے حملہ آوروں کے خون سے رنگین کرنے سے پہلے خموشی سے حوالہ کر دیا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ 10 جولائی کو جس فیصلہ کی بنا پر سیمور کے مطالبات مسترد کر دیئے گئے تھے اس میں اعرابی پاشا کی رائے کو بہت کچھ دخل تھا، تاہم مجلسِ شوریٰ کے تمام ارکان اس امر پر متفق تھے کہ جنگ یا فرمانِ سلطان کے بغیر سرزمینِ مصر کا کوئی حصہ کسی اجنبی کے حوالے کر دینا خدیو کے قانونی اختیارات سے باہر تھا۔ خدیو کی خود بھی یہی رائے تھی، ہر شخص نے یہ رائے دی کہ قلعہ کا بچانا ضروری ہے۔ اس مجلس میں، جو خاص طور پر اس مسئلہ کے لیے منعقد کی گئی تھی، درویش پاشا بھی موجود تھا اور اس نے بھی دوسرے ارکان کی رائے سے اتفاق کیا۔ کسی مسلمان کو بھی اس فیصلہ سے اختلاف کرنے کی جرأت نہیں ہوئی۔

اس متفقہ فیصلہ کی بنا پر خدیو نے اعرابی پاشا کو جو وزیرِ جنگ اور وزیرِ بحریہ تھے حکم دیا کہ جس وقت برطانوی بیڑہ گولہ باری شروع کرے مصری توپ خانوں سے اس کا جواب دیا جائے۔ اسی دن شام کو نائب وزیرِ جنگ کو قاہرہ میں اطلاع دی گئی کہ تمام صوبوں میں اعلان کر دیا جائے کہ جنگ کا فیصلہ ہو چکا ہے اور اس کو ہدایت کی گئی کہ فوجیں تیار رکھے اور نئے دستوں کے لیے سپاہی بھرتی کرے۔

لیکن ان احکام کے باوجود توفیق پاشا انگریزوں سے جنگ کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ وہ خفیہ طور پر سیمور سے نامہ وپیام کا سلسلہ قائم رکھے ہوئے تھا۔ 4 جولائی کو اسے انگریزوں کی طرف سے اطلاع دی گئی تھی کہ اسکندریہ پر گولہ باری ہو کر رہے گی۔ نیز اس سے اصرار کیا گیا تھا کہ وہ اپنی حفاظت کے لیے کسی انگریزی جہاز میں چلا جائے لیکن چونکہ وہ اعلانیہ اہلِ مصر سے غداری پسند نہیں کرتا تھا اس لیے اس نے یہ دعوت قبول نہ کی اور مصر سے باہر جانے پر راضی نہ ہوا مگر گولہ باری شروع ہونے سے پہلے وہ رملہ چلا گیا جو اسکندریہ سے آٹھ میل کے فاصلے پر ہے اور وہاں امید وبیم کی کیفیت میں اس جنگ کے نتیجہ کا انتظار کرتا رہا۔ مصر میں عام طور سے یہ امید کی جاتی تھی کہ اسکندریہ کی توپیں انگریزی بیڑہ کو غرق کر دیں گی۔ گولہ باری کے روز توفیق رملہ میں ہر نصف گھنٹہ کے بعد دوڑ کر اپنے محل کی چھت پر جاتا تھا کہ جنگ کا انجام معلوم کرے۔ شام تک اسے معلوم ہو گیا کہ قلعہ کی توپیں خاموش ہو گئیں اور انگریزی بیڑہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ اس کے بعد اس کا تذبذب بھی جاتا رہا اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ خود کو سیمور کی حفاظت میں دے دے۔

قاہرہ میں جس وقت یہ خبر پہنچی کہ توفیق انگریزوں کے زیرِ اثر آ گیا ہے تو فوراً ایک مجلس عمومی منعقد کی گئی تاکہ صورتحال پر غور کر کے آئندہ کے لیے کوئی فیصلہ کیا جائے۔ اس مجلس میں نمایاں حصہ فوج سے زیادہ مذہبی اور ملکی لیڈروں نے لیا۔ ملک کی ہر جماعت کے نمائندوں نے اس میں شرکت کی۔ یہاں تک کہ قبطیوں کا مذہبی پیشوا اور یہودیوں کا ربی بھی شریک ہوا۔ مجلس نے متفقہ طور پر فیصلہ کیا کہ توفیق انگریزوں کے ہاتھ میں ہے اس لیے قانوناً اس کے احکام قابلِ تعمیل نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ انگریزوں کی حمایت اختیار کرنے کے

بعد توفیق نے اعرابی پاشا کو وزارتِ جنگ سے برطرف کرنے کا جو حکم صادر کیا تھا جس نے اس کے خلاف حکم دیا اور اعرابی پاشا کو ہدایت کی کہ وہ اپنے عہدہ پر قائم رہ کر ملک کی مدافعت کرتے رہیں۔ اعرابی پاشا کی مدد کے لیے ایک مجلسِ مدافعت مقرر کی گئی جس کے صدر یعقوب پاشا سامی نائب ناظمِ جنگ مقرر ہوئے۔ ملکی انتظامات بدستور قائم رکھے گئے اور حکومت کے کام بغیر کسی حرج کے سرانجام پاتے رہے۔ قومی حکومت کے انتظامات اتنے عمدہ تھے کہ مصر پر کبھی کسی حکومت نے اس سے بہتر طریقہ پر انتظامات نہیں کیے۔ لارڈ ڈفرن کے اس قول سے زیادہ غلط بات کوئی نہیں ہو سکتی جس کا ذکر انہوں نے استنبول کی کانفرنس میں بار بار کیا کہ مصر میں روز عیسائیوں کا قتلِ عام ہوتا رہتا ہے۔

اسکندریہ کی گولہ باری کے بعد اعرابی پاشا کو اپنی فوجیں قلعہ سے نکال لینی پڑیں۔ اب انہوں نے مدافعت کے لیے کفر دوار کا مقام منتخب کیا جو قاہرہ کی ریلوے لائن پر واقع تھا اور بہت محفوظ اور مضبوط مقام تھا۔ یہ سیمور کی توپوں کی زد سے باہر تھا۔ یہاں مصری فوجیں پانچ ہفتوں تک انگریزوں کا مقابلہ کرتی رہیں اور کبھی کبھی انہیں شکست دے کر اسکندریہ کے قریب بھگا دیتیں لیکن چونکہ مصر میں داخل ہونے کا تنہا یہی ایک راستہ تھا اور برطانوی سیاست نے نہ صرف خدیو کو اپنا حامی بنا لیا تھا بلکہ رشوت ستانی کے ذریعہ عرب قبائل کی ہمدردی اور مدد بھی حاصل کر لی تھی اس لیے مصری فوجیں زیادہ عرصہ مقابلہ نہ کر سکیں۔ اعرابی پاشا کی شکست کا سب سے بڑا سبب یہ ہوا کہ خود اُن کے افسران نے انگریزوں سے رشوت لے کر عین وقت پر غداری کی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ولزلے اگست 1882ء میں ایک تازہ انگریزی فوج کے ساتھ اسکندریہ پہنچا اور یہ دیکھ کر کہ کفر دوار کی طرف سے آگے بڑھنا ممکن نہیں اس نے نہر سوئز کی جانب رُخ کیا۔ یہ خطرہ قاہرہ کی مجلس حربی نے پہلے ہی محسوس کر لیا تھا اور ارکانِ مجلس کی یہ قطعی رائے تھی کہ سوئز کی ناکہ بندی کر کے انگریزی فوجوں کا اقدام روک دیا جائے۔ اس دوران میں فرڈی نینڈ دولیپ اسکندریہ پہنچ گیا تھا۔ وہاں اسے معلوم ہوا کہ انگریز نہر سوئز کی راہ سے مصر پر حملہ کرنا چاہتے ہیں چونکہ ایسا کرنے سے نہر ٹوٹنے کا خطرہ تھا، وہ پورٹ سعید پہنچا اور اس بات کی کوشش کرنے لگا کہ نہر پر جنگ نہ ہونے پائے۔ یہ اس کی کوشش کا نتیجہ تھا کہ مجلسِ حربی کے فیصلہ کے باوجود اعرابی پاشا سوئز کی ناکہ بندی کے لیے تیار نہ ہوئے۔ دولیپ نے انہیں یقین دلایا تھا کہ وہ اپنے اثر سے انگریزوں کو بھی نہر کے استعمال سے باز رکھے گا۔ اعرابی پاشا کا دولیپ کے وعدہ پر بھروسہ کر کے سوئز کی ناکہ بندی سے ہاتھ اٹھا لینا فوجی نقطۂ نظر سے ایک ایسی شدید غلطی تھی جس کی تلافی آخر وقت تک نہ ہو سکی۔

ولزلے نے دولیپ کے اس عذر کی مطلق پروانہ کی کہ نہر سوئز کا علاقہ ایک غیر جانبدار علاقہ ہے جس میں جنگ نہ ہونی چاہیے۔ اس نے اعرابی پاشا کی غفلت سے فائدہ اٹھا کر 21 اگست کو انگریزی فوجیں اسماعیلیہ پر اتار دیں۔ اسماعیلیہ پر قبضہ ہو جانے کے بعد قاہرہ کا راستہ کھلا ہوا تھا۔ صرف تل الکبیر کی نامکمل خندقیں حائل تھیں۔ انگریزی فوج کی تعداد تیس ہزار سے زیادہ تھی۔ اس کے مقابلہ میں کفر دوار کی مصری فوج آٹھ ہزار سے زیادہ نہ تھی اور پورے مصر میں باقاعدہ فوج کا شمار تیرہ ہزار سے زیادہ نہ تھا۔ عین وقت پر جو سپاہی بھرتی کیے گئے وہ بالکل ناتجربہ کار تھے اور صرف خندقیں وغیرہ کھودنے کے کام آ سکتے تھے۔

لیکن حکومت برطانیہ نے محض فوجی دستوں پر قناعت نہیں کی۔ اس نے اپنی کامیابی کو یقینی بنانے کے لیے پہلے ہی وہ خفیہ ذرائع اختیار کر لیے تھے۔ جو زمانۂ حال کی جنگوں میں ہمیشہ استعمال کیے جاتے ہیں لیکن کبھی ان کا اعتراف نہیں کیا جاتا۔ نہر سوئز کی راہ سے مصر پر حملہ کرنے کا فیصلہ برطانوی وزارت جنگ و بحریہ نے شروع سال ہی میں کر لیا تھا اور وسط جون میں یہ طے کر لیا گیا تھا کہ رشوت کے ذریعہ

عرب قبائل خصوصاً مشرقی بدوں کو ہموار کر لیا جائے لیکن دقت یہ تھی یہ اس وقت بمشکل کوئی انگریز ایسا مل سکتا تھا جو عربی زبان بول سکتا ہو۔ آخر نظر ایدورڈ پامر پر پڑی جو کیمبرج یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں کا پروفیسر تھا۔ وہ ایک زمانہ میں فلسطین کی مجلس تحقیق ارضی کا رکن بھی رہ چکا تھا اور وجہ سے نہر سوئز کے مشرقی علاقہ سے کچھ واقف تھا۔ چنانچہ اس کے سپرد یہ خدمت کی گئی کہ فوراً سویز کے مشرقی علاقوں میں جا کر بدوی قبائل کو انگریزی فوج کا حامی بنانے کی کوشش کرے، ابتدائی اخراجات کے لیے پانچ سو پونڈ دیئے گئے اور بشرطِ کامیابی ایک بہت بڑی رقم انعام کے طور پر دیئے جانے کا وعدہ ہوا۔ پامر نے مصر روانہ ہوتے وقت یہ بیان دیا کہ وہ اخبار سٹینڈرڈ کا نامۂ نگار بن کر وہاں جا رہا ہے۔ پامر پہلے اسکندریہ پہنچا اور وہاں سیمور سے مل کر یافہ کے لیے روانہ ہو گیا۔ وہاں عربی پوشاک پہن کر پورا عرب بنا ہوا قبائل قیاحہ وطرابلس کے شیوخ پر ڈورے ڈالنے روانہ ہوا۔ اس میں اسے بہت کچھ کامیابی ہوئی۔ قبیلہ قیاحہ کے شیخ نے جو اس علاقہ میں سب سے زیادہ اہم اور طاقتور قبیلہ تھا انگریزوں کی حمایت کا وعدہ کیا۔ پروفیسر پامر کا روزنامہ شائع ہو گیا ہے جس سے اس کے طریقۂ کار پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ ایک جگہ وہ اپنی بیوی کو لکھتا ہے کہ "میرے اختیارات کی انتہا نہیں جو چاہوں سو کروں۔ اگر میں ایک درجن گھوڑے بھی دیکھوں تو انہیں فوراً خرید سکتا ہوں۔ کل میں نے تیس اونٹ دیکھے اور تیس سو ساٹھ پاؤنڈ میں اسی وقت خرید لیے۔ میرے ماتحت ملازمین ہیں، کلرک ہیں، ترجمان ہیں اور سب میرے اشاروں پر چلتے ہیں۔ مختصر یہ کہ میں اس سے زیادہ بلند مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا تھا۔" پامر کو یہ بھی امید تھی کہ اس کی خدمات کے صلہ میں اسے ستارۂ ہند ملے گا۔ مگر اس کی یہ امیدیں ایک خوابِ پریشاں ثابت ہوئیں۔ ماہِ اگست کو وہ انگریز افسروں گل اور کیرنگٹن کے ساتھ نہر سوئز سے روانہ ہوا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مصر اور شام کے درمیان تار کا سلسلہ منقطع کر دیں۔ اس کے لیے انہوں نے بارود کا ایک ڈبہ اپنے ساتھ لے لیا تھا۔ پامر نے اپنے سفر کا مقصد اونٹوں کی خریداری ظاہر کیا تھا۔ تینوں عربی لباس میں تھے۔ ابھی چند ہی میل سفر طے کیا ہو گا کہ قبیلہ جسوتیہ کے بدؤں کو معلوم ہو گیا کہ یہ عرب نما مسافر اپنے ساتھ قبیلہ قبلاحہ کے لیے ایک بڑی رقم لے جا رہے ہیں۔ ان بدوؤں نے حملہ کر کے ان کو گرفتار کر لیا اور ان کا سارا سامان لوٹ لیا اور آخر میں تینوں کو گولی مار دی۔ اس حادثہ کی خبر جب انگلستان پہنچی تو پارلیمنٹ میں اس کے متعلق حکومت سے سوال کیے گئے۔ حکومت نے پوری سنجیدگی اور روایتی صداقت کے ساتھ اعلان کیا کہ پامر کے سفر کا مقصد اونٹوں کی خریداری کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تل کبیر کی جنگ سے پیشتر حکومتِ برطانیہ نے رشوت کے زہر سے مصریوں کی قوت کو بہت کچھ فنا کر دیا تھا۔

اس سلسلہ میں پامر سے زیادہ خود توفیق نے انگریزوں کو مدد پہنچائی۔ بدوی قبائل کا ایک ممتاز شیخ سعود التحاوی، اعرابی پاشا کا معتمد علیہ تھا۔ سب سے زیادہ اس نے غداری کا ثبوت دیا۔ توفیق نے اسے پانچ ہزار کراؤن کے عوض اعرابی پاشا کے لشکر میں بحیثیت ایک جاسوس کے مقرر کر رکھا تھا۔ اس کا اعتراف سعود التحاوی نے خود ہی کیا ہے۔ توفیق نے صرف اتنا ہی نہیں کیا بلکہ رشوت کے ذریعہ اور ترقی کی امیدیں دلا کر اعرابی پاشا کے بہت سے فوجی افسروں کو غداری پر آمادہ کر لیا۔ اعرابی پاشا کی قوت کو سب سے زیادہ اس چیز نے نقصان پہنچایا وہ توفیق کے جاسوس تھے جو افسروں میں بددلی پھیلانے کی کوشش کرتے اور ان کی باہمی رقابتوں کو برانگیختہ کرتے اور ان افسروں سے کہتے کہ خدیو سے مقابلہ زیادہ دنوں نہیں کیا جا سکتا۔ بہتر ہے کہ شکست سے پہلے ہی باز آ جاؤ اور اس کی خوشنودی حاصل کر کے انعام واکرام کے مستحق بن جاؤ ورنہ جب وقت گزر جائے گا اور میدانِ جنگ سے بھاگتے ہوئے گرفتار کیے جاؤ گے تو اس سزا سے مفر نہ ہو گا جو باغیوں کے لیے مقرر ہو چکی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے کہ ولزلے اور اس کے انگریز سپاہی اصل میں خدیو کے ملازم ہیں جو ملک کی موجودہ بغاوت فرو کرنے کے لیے بلائے گئے ہیں۔ علاوہ خود سلطانِ ترکی بھی جو اعرابی پاشا کو باغی قرار دے رہا ہے عنقریب خدیو کی مدد کے لیے

فوج روانہ کرنے والا ہے۔ یہ دلال بہت سے افسروں پر کارگر ثابت ہوئے۔ بعض افسر جو فوجی قابلیت میں اعرابی پاشا سے بڑھے ہوئے تھے پہلے ہی سے بددل تھے کیونکہ اعرابی پاشا نے ان کے مشورے کے خلاف نہرِ سوئز کی ناکہ بندی نہ ہونے دی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انگریزی فوج اسماعیلیہ میں اتر آئی تھی اور اب اس کو بڑھنے سے روکنا نہایت دشوار تھا۔

قومی جماعت کے غیور فوجی لیڈروں کو اس تحریک سے برگشتہ کرنے کے لیے توفیق نے سلطان پاشا کو مقرر کیا تھا، جو پہلے اس تحریک کا نہایت ممتاز لیڈر رہ چکا تھا، لیکن اب کچھ دنوں سے تمام تر انگریزوں کا حامی اور حلیف تھا۔ اس کے اثر سے قاہرہ کے بہت سے سربرآوردہ اشخاص خدیو کے حامی ہو گئے۔

ان کمزوریوں اور غداریوں کے باوجود اعرابی پاشا کی فوج انگریزوں کا مقابلہ زیادہ دنوں تک کر سکتی تھی، اگر جنگ شروع ہونے سے پہلے ہی اسے ناقابلِ تلافی نقصان نہ پہنچ گئے ہوتے۔ جس وقت یہ معلوم ہو گیا کہ حملہ مشرق کی طرف سے ہو گا محمود فہمی جو اعرابی پاشا کا سب سے زیادہ لائق افسر اور ایک نہایت ہوشیار انجینئر تھا فوراً تل الکبیر روانہ کیا گیا تاکہ وہاں کی خندقوں کو مکمل کرا دے لیکن وہاں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں محض اتفاقاً ایک انگریزی دستہ نے اس کو گرفتار کر لیا۔ اس کی گرفتاری سے تل الکبیر کو مدافعت کو اتنا شدید صدمہ پہنچا کہ اس کی تلافی نہ ہو سکی۔

تل الکبیر سے پہلے ہی تعاحین کے مقام پر اعرابی پاشا کی فوج کے ایک دستہ سے جو آگے بڑھ کر دشمن کی نقل و حرکت معلوم کرنا چاہتا تھا ولزلے کی فوج کا مقابلہ ہو گیا۔ قریب تھا کہ اس میں مصری دستہ کامیاب ہو جاتا کہ دو مصری جرنیل بہت بُری طرح زخمی ہو گئے اور کوئی تجربہ کار افسر ایسا نہیں تھا جو ان کی جگہ لے سکتا، علاوہ بریں مصری فوج کے ایک دوسرے جرنیل علی بے یوسف نے عین وقت پر دشمن سے مل کر شکست کو یقینی بنا دیا۔

تعاحین کی ہزیمت کے بعد تل الکبیر کی مدافعت بہت کمزور ہو گئی۔ اعرابی پاشا کے بہترین افسر گرفتار یا زخمی ہو چکے تھے جو باقی رہ گئے تھے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ توفیق کے جاسوسوں نے فوج میں ہر طرف رخنے پیدا کر دیئے تھے۔ بدقسمتی سے اعرابی پاشا کو اب بھی سعود الطحاوی پر پورا اعتماد تھا اور اس نے یقین دلا رکھا تھا کہ ولزلے آگے نہیں بڑھ رہا ہے۔ تل الکبیر کی باقاعدہ فوج چھ سات ہزار سے زیادہ نہیں تھی۔ بقیہ رنگروٹوں کی ایک بھیڑ تھی جس کے پاس اتنا لباس بھی نہ تھا کہ اپنا پورا جسم چھپا سکتے۔ یہ غریب سیدھے سادھے کسان تھے جو اپنی خوشی سے قومی فوج میں بھرتی ہو گئے تھے اور خندقوں وغیرہ کے کھودنے میں بڑی سرگرمی سے کام کر رہے تھے لیکن لڑائی کے کام کے بالکل نہ تھے۔

دفعتاً 13 ستمبر 1882ء کو صبح سویرے انگریزی فوج نے حملہ کر دیا، خود اعرابی پاشا کے دو افسروں نے حملہ آوروں کی رہنمائی کی۔ یہ دونوں چند روز قبل خدیو کے آدمیوں سے رشوت قبول کر چکے تھے۔ ان میں سے ایک عبدالرحمٰن بن حسن تھا جو خندقوں کے باہر مشرق سے آنے والی ریگستانی سڑک پر اپنے دستہ کے ساتھ تعینات کیا گیا تھا لیکن اس رات جس کی صبح کو انگریزی فوج حملہ آور ہوئی یہ اپنے سپاہیوں کو متعینہ مقام سے ہٹا کر بائیں جانب کافی فاصلہ پر لے گیا تاکہ انگریزوں کے لیے راستہ کھلا رہے۔ دوسرا علی بے یوسف تھا، یہ خندقوں کے ایک ایسے حصہ پر مقرر تھا جو نسبتاً بہت کمزور تھا۔ اس نے نہ صرف یہ کیا کہ اس رات کو اپنا پہرہ وہاں سے ہٹا لیا بلکہ اشارہ کے لیے لالٹین بھی گلگر دی۔ اس غداری کے صلہ میں اس کو ایک ہزار پونڈ جنگ سے قبل دے دیئے گئے تھے اور دس ہزار کا وعدہ کیا گیا تھا مگر جنگ کے اختتام پر اس کے لیے صرف بارہ پونڈ ماہوار کی پنشن مقرر کی گئی جو اس کے انتقال تک اسے ملتی رہی۔ سعود الطحاوی نے اعرابی پاشا

لوم ازم اس رات کے متعلق پورا اطمینان دلار کھا تھا کہ انگریز حملہ آور نہ ہوں گے۔ اس بھروسہ پر اعرابی پاشا اور فوج کے سپاہی غافل سو رہے تھے۔ اچانک انگریزی فوج خندق کے اس حصہ میں جس کو علی بے یوسف نے خالی کر دیا تھا ان کے سروں پر آپہنچی۔ جب تک سپاہیوں کی آنکھ کھلتی قتلِ عام شروع ہو گیا تھا۔ حملہ اس قدر اچانک اور دشمن کی فوج اس قدر زیادہ تھی کہ مصری فوج زیادہ دیر تک میدان میں نہ ٹھہر سکی۔ جس مقام پر لڑائی ہو رہی تھی اعرابی پاشا کا خیمہ وہاں سے کسی قدر دور تھا۔ جب توپوں کی آواز سے ان کی آنکھ کھلی تو فوراً مسلح ہو کر گھوڑے پر سوار تیزی سے ادھر بڑھے۔ دیکھا کہ شکست خوردہ سپاہیوں کی ایک ٹولی بھاگتی ہوئی آرہی ہے۔ ان لوگوں نے بیان کیا کہ جنگ ختم ہو گئی ہے اور مقابلہ بے سود ہے۔ سعود الثہاوی کے بدوی سپاہی اپنے گھوڑے اِدھر اُدھر دوڑا رہے تھے جن سے اور زیادہ خلفشار پیدا ہو گیا تھا۔ اعرابی پاشا نے سپاہیوں کو جمع کرنے کی کوشش کی لیکن وہ اس قدر سراسیمہ تھے کہ کسی طرح قابو میں نہ آئے۔ مجبوراً اعرابی پاشا کو بھی میدان چھوڑنا پڑا۔ ایک گھنٹہ کے اندر اندر جنگ کا خاتمہ ہو گیا۔ اعرابی پاشا قاہرہ پہنچے لیکن توفیق کی سازشیں وہاں بھی اپنا کام کر چکی تھیں۔ سلطان کی طرف سے ان کے باغی قرار دیئے جانے سے صورتِ حال اور بدتر ہو گئی تھی۔ یہ دیکھ کر کہ مدافعت اب بے سود ہے، اعرابی پاشا نے عباسیہ جا کر بحیثیت ایک فوجی قیدی کے اپنی تلوار انگریزی جرنیل کے حوالے کر دی۔

توفیق برطانوی سنگینوں کے سایہ میں اسکندریہ سے قاہرہ آیا اور برطانیہ کی سرپرستی میں عنانِ حکومت ہاتھ میں لے لی۔ شریف پاشا نے وزارت قائم کی۔ نئے دور کا افتتاح یوں ہوا کہ قومی تحریک کے رہنماؤں کو باغیوں کی حیثیت سے عدالت میں لایا گیا۔ اعرابی پاشا کے لیے سزائے موت تجویز ہوئی لیکن مسٹر بلنٹ نے ایک کثیر رقم اپنی جیبِ خاص سے خرچ کر کے اس مقدمہ کی پیروی جس انگریز بیرسٹر کے سپرد کی تھی اس نے صفائی میں ایسی شہادتیں پیش کیں کہ خدیو کو موت کی سزا منسوخ کر دینا پڑی اور اعرابی پاشا تمام عمر کے لیے جلاوطن کر کے سیلون بھیج دیئے گئے۔"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حصولِ اقتدار کے لیے برطانیہ کی حکمتِ عملی دوڑخی رہی ہے۔ مصر کی اندرونی صورتحال کو مخدوش پیش کرنے، امن کے عدم استحکام کی نشان دہی کرنے اور اہلِ مصر کی انتظامی نااہلیت کے بیان کے ساتھ سیاسی تدبیریں، عسکری منصوبے اور سفارتی چالیں، برطانیہ نے ہر ممکنہ ہتھیار کو استعمال کیا۔

Mary Rowlatt نے برطانوی طریقۂ کار پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

> England has so often played a double role. She has been the judge who proclaims sentence but the provocative agent also, the welfare worker but the tempter as well, the surgeon and the germ carrier too.[2]
>
> برطانیہ نے دہرا کردار نبھایا ہے۔ برطانیہ منصف بھی تھا جو فیصلے کا اعلانِ عام کرتا ہے اور (جرم پر) اشتعال دلانے والا کارندہ بھی۔ برطانیہ، فلاح و بہبود کا کارکن بھی تھا اور (فساد پر) ورغلانے والا بھی۔ برطانیہ، جراح و طبیب بھی تھا اور جراثیم پیدا کرنے و پھیلانے والا بھی۔

1- **مصر عہدِ فاروقی...**، ص: 77-93

2- **Founders**, p:67

اس طرح 1882ء میں برطانیہ نے مصر پر قبضہ کر لیا اور پھر تقریباً بہتر (72) سال کے بعد یہاں سے رخصت ہوا۔[1]

برطانوی اقتدار میں مصر کے حالات

1922ء میں برطانیہ سے آزادی حاصل ہونے تک مصر کا حقیقی حکمران برطانوی قونصل جنرل یا ایجنٹ ہوتا تھا۔ خدیو کی حیثیت ایک نمائشی منصب سے زیادہ کی نہیں تھی۔ پہلا برطانوی قونصل جنرل میجر سر ایولے بیرنگ (Major Sir Evely Baring) تھا جو تاریخ میں لارڈ کرومر (Lord Cromer) کے نام سے معروف ہوا۔ یہ ستمبر 1883ء سے مئی 1907ء تک مصر میں قونصل جنرل بالفاظِ دیگر حقیقی حکمران رہا ہے۔

لارڈ کرومر نے مصر میں پچیس برس تک حکومت کی۔ اس نے ملکی حالات اور اس کی دشواریوں کو حکمت سے اپنے نقطۂ نظر سے حل کیا۔ قرض اتار کر میزانیہ متوازن کرنا اس کا اہم ہدف تھا۔ قرض کی ادائیگی کے بعد بچے ہوئے سرمایہ کو وہ ملکی تعمیر و ترقی میں صرف کرتا تھا۔ زراعت کی طرف اس نے خاص توجہ کی۔ جدید نہری نظام کو مزید وسعت دی۔ دریائے نیل پر کئی بند تعمیر کیے جن میں 1902ء میں تعمیر ہونے والا اسوان بند سب سے بڑا تھا۔ روئی اور گنے کی کاشت پر خاص توجہ دی گئی۔ مصر دنیا میں سب سے زیادہ اور اعلیٰ درجہ کی روئی پیدا کرنے والے ملکوں میں شامل ہو گیا۔ ان اقدامات سے ملک کی زرعی پیداوار میں اضافہ ہوا اور مصر میں خوشحالی آ گئی۔

لارڈ کرومر نے کئی ٹیکس منسوخ کیے، اجرتوں میں اضافہ کیا، انتظامی اعتبار سے چند وزرائے ریاست جو کہ مصری تھے مقرر کیے گئے۔ حکومتِ برطانیہ کی طرف سے جاری کردہ ہر سفارش کو قانون بنانے کے لیے وزراء کی کونسل اور خدیو کے دستخط ضروری تھے۔ میزانیہ اور مختلف تجاویز پر بحث کے لیے مجلس قانون ساز بنائی گئی۔ ٹیکسوں کے سلسلہ میں نامنظوری کا حق رکھنے والی ایک اور مجلس تشکیل دی گئی۔ 1913ء میں صوبائی اور بلدیاتی مجالس بھی قائم کی گئیں اور منتخب اور غیر منتخب افراد پر مشتمل اسمبلی قائم کی گئی جس کی حیثیت مشاورتی تھی۔ ہر محکمہ میں ایک انگریز، مشیر یا انڈر سیکرٹری کی حیثیت میں تعینات کیا جاتا، جو قونصل جنرل کی زیرِ ہدایت محکموں کی کارکردگی اور امور پر مکمل نگرانی اور قابو رکھتا تھا۔ عملاً ہر جگہ برطانیہ کو مکمل اقتدار اور اختیار حاصل تھا۔ وزارت مالیات اور وزارتِ داخلہ پر خاص طور سے برطانوی تسلط تھا۔ اس نظم و نسق کے پیچھے برطانوی فوج تھی۔ مصری فوجیں انگریز افسروں کی ماتحتی میں سرحدی علاقوں میں بھیج دی گئی تھیں تاکہ وہ کوئی شورش برپا نہ کر سکیں۔ ریلوے پر خاص توجہ دی گئی۔ اس سے حاصل شدہ آمدنی سے مصری اقتصادیات کو کافی سہارا ملا۔

لارڈ کرومر نے مختلف النوع اغراض کے تحت بڑی تعداد میں انگریزوں کو مصر میں بلایا۔ 1896ء میں انگریز ملازمین کی تعداد 286 تھی اور 1906ء میں 623 ہو چکی تھی۔ بین الاقوامی امتیازات بدستور قائم رکھے گئے۔ غیر ملکیوں کو خاص مراعات بھی حاصل رہیں۔ شعبۂ تعلیم اور صنعت کو نظر انداز کیا گیا[2]۔ صنعتی شعبہ کی طرف عدم توجہ کا سبب جی سٹیونز (G. Stevenes) نے یہ بیان کیا ہے کہ یورپی طاقتیں اپنی نوآبادیاتی مقبوضات میں صنعت سازی کی حوصلہ شکنی کرتی تھیں، اس خوف کی وجہ سے کہ مقبوضہ علاقے عالمی

1- برطانیہ نے مارچ 1922ء میں مصر کی آزادی کا اعلان کر دیا تھا۔ اپریل 1923ء کو مصر میں نیا آئین نافذ کر دیا گیا۔ جنوری 1924ء کو مصری پارلیمنٹ کے پہلے انتخابات ہوئے مگر انگریزی فوجیں مصر میں موجود تھیں۔ مصر سے برطانوی فوجوں کا مکمل انخلاء 1956ء میں ہوا۔

2- ماخوذ از: **مصر عہدِ فاروقی...**، ص: 98-105؛ **ملتِ اسلامیہ**، 4/ 80-83؛ **Egypt Yesterday**, pp:76-78

مارکیٹ میں ان کے مقابلے میں نہ آجائیں۔ جی مصر میں صنعت کاری پر توجہ نہیں دی گئی اور کچھ صنعتیں ختم کر دی گئیں اور تمباکو کی کاشت بھی ممنوع قرار دی گئی[1] ۔ جبکہ شعبۂ زراعت پر توجہ کی وجہ برطانیہ کی صنعتوں کے لیے خام مال کی فراہمی رہی۔

گو کہ برطانیہ کے تابع مصر معاشی طور پر مستحکم ہوا لیکن مصر پر منفی اثرات بھی مرتب ہوئے، جیسا کہ ثروت صولت نے ذکر کیا ہے:

> جب ہم اس دور کے تاریک پہلوؤں پر نظر ڈالتے ہیں تو سب سے بڑی خرابی یہ نظر آتی ہے کہ دوسرے مسلمان ملکوں کی طرح جو برطانیہ کے قبضے میں تھے، مصر میں بھی برطانوی حکومت کی طرف سے اسلامی اقدار کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی گئی۔ اعلیٰ تعلیم کی راہ میں رکاوٹیں ڈالی گئیں اور قومی جذبات کو دبایا گیا۔ لارڈ کرومر نے جو خدیو مصر کی موجودگی کے باوجود مصر کا حقیقی حکمران تھا، اسلامی عقائد پر سخت تنقیدیں کیں، عورتوں اور عائلی قوانین سے متعلق اسلامی نظریات پر خاص طور پر اعتراضات کیے اور اسی خیال کو عام کیا کہ اسلام جدید زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل نہیں ہے۔ وہ قومی تحریک اور اتحادِ اسلام کی تحریک کا مخالف تھا اور اس نے عربوں میں ترکوں کے خلاف نفرت کے بیج بوئے۔ اس کے دور میں لبنانی مسیحی ادیب سلیمان بستانی (1806ء تا 1925ء) کی کتاب ذکریٰ وغیرہ مصر میں شائع ہوئی جس میں عثمانی دورِ خلافت کی انتہائی سیاہ تصویر پیش کی۔ لارڈ کرومر نے مصر میں یونیورسٹی قائم کرنے کی بھی سخت مخالفت کی۔ پاکستان اور ہندوستان میں جس طرح ہندوؤں نے انگریزوں سے تعاون کیا، اسی طرح مصر کے قبطی عیسائیوں نے جو ملک کی کل آبادی کا نو فیصد ہیں انگریزوں سے تعاون کیا۔ انگریزی حکومت نے ان کی اور لبنان اور شام کے ان عیسائیوں کی جو مصر میں آباد ہو گئے تھے، دل کھول کر حوصلہ افزائی کی اور ان کو بڑے بڑے منصب دیئے گئے۔ یہاں تک کہ 1909ء میں ایک قبطی پطرس نمالی کو مصر کا وزیرِ اعظم بھی بنا دیا۔ معمولی اقلیت ہونے کے باوجود مصر کے تعلیمی اور اقتصادی میدانوں میں ان قبطیوں کو جو اجارہ داری برطانوی دور میں حاصل ہو گئی تھی وہ اب تک قائم ہے... مصر کی عیسائی آبادی نے مغربی تہذیب کو اپنانے اور اس کو مصر میں پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ برطانوی دور میں شراب خانے، قمار خانے اور رقص گاہیں کھلے بندوں قائم کیے گئے اور اس دور میں لائسنس یافتہ قحبہ گری کا آغاز ہوا اور اس طرح مصریوں کو ثقافت کے ایک ایسے تاریک پہلو سے روشناس کرایا گیا جس نے مصری باشندوں کی اخلاقی بنیادوں کو ڈھا دیا اور تفریح کے صحت مند نظریوں اور طریقوں کو پروان نہیں چڑھنے دیا۔ اسلامی ہند اور پاکستان کی طرح برطانیہ نے

1- **Egypt Yesterday**, p:77

مصر میں بھی شرعی قوانین کی جگہ مغربی ضابطۂ قانون کو رواج دیا۔[1]

حاصلِ کلام

الغرض، انیسویں صدی کے اختتام تک مصر میں سیاسی زوال پذیری کا عمل اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ غیر اسلامی معاشرت کا ڈھانچہ تشکیل پا چکا تھا۔ نیز سائنسی ایجادات، علوم جدیدہ اور مستشرقین کی علمی تحقیقات میں اہلِ مصر، مغرب کی فوقیت کا نظارہ کر رہے تھے۔ اس سیاسی زوال پذیری میں مصریوں کے دینی و ملی جذبات بُری طرح مجروح ہوئے تھے۔ ان کی اسلامی شناخت، اسلامی تہذیب، دینی روایات اور مسلم اقتدار غیر مسلموں (یہود و نصاریٰ) کے ہاتھوں ختم ہو رہا تھا۔ انتظامی، تجارتی، سیاسی، سیاحتی مقاصد کے تحت یہودی آبادیوں میں اضافہ ہوا۔ 1830ء میں یہودی 5000 کی تعداد میں تھے جبکہ 1897ء کی مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد 25200 ہو چکی تھی۔ غیر مسلموں پر عائد خاص ٹیکس جزیہ کو 1855ء میں ختم کر دیا گیا تھا۔ غیر مسلموں کے متعدد انتظامی معاملات اور ادائیگی جزیہ کی ذمہ داری ان کے اپنے کلیسائی حکام کے سپرد ہوتی تھی۔ کلیسا و صوامعہ اب اس سے بری الذمہ ہو گئے تھے۔ مغرب کے دباؤ پر جدید اصلاحات کے بہاؤ میں مذہبی مساوات کے لیے قانون سازی کی کوششیں ہوئیں لیکن جسے بظاہر مذہبی مساوات کہا جا رہا تھا حقیقتاً یہود و نصاریٰ کی مذہبی برتری تھی اور اس مذہبی برتری کو وضعِ اصلاحات میں مغرب نے ہر جگہ مقدم رکھا۔

مصریوں کے قومی بالفاظِ دیگر علاقائی و وطنی جذبات کی پامالی بھی جاری تھی۔ ان کے ملک، علاقے، گھروں، زمین، کاروبار، ذرائع معاش، قانون و انصاف، عزتِ نفس، آزادیٔ رائے اور استحقاق پر سمندر پار سے آنے والے قابض ہو گئے تھے، جو مصریوں کو جاہل، غیر متمدن، علومِ جدیدہ سے بے خبر، فنی مہارتوں سے عاری، انتظامی صلاحیت و قابلیت میں ناقص، سائنسی میدان میں پیچھے اور عقل و خرد میں کمتر گردانتے تھے۔

اس گردشِ ایام سے مصر میں تین نمایاں طبقات سامنے آتے ہیں، ایک حکمران طبقہ یا حاکم جماعت جو بیشتر غیر ملکیوں پر مشتمل تھی۔ دوسرے وہ مصری جو اس حکمران جماعت کے معاونین اور مدح خواں تھے۔ تیسرے وہ افرادِ مصر جن میں اصلاح و انقلاب کا داعیہ موجود تھا، اہلِ مصر کی بڑی تعداد اسی طبقے میں داخل تھی جو دینی حمیت اور قومی جوش و جذبے سے سیاسی، دینی و معاشرتی تمام دوائرِ حیات میں تجدید و اصلاح کے لیے سرگرم رہے۔ اس جدوجہد کا ہی ثمر تھا کہ 1922ء میں برطانیہ نے مصر کی آزادی کا اعلان کیا۔



1- ملتِ اسلامیہ، 4/82-83

فصل دوم: علمی، فکری و دینی رجحانات

فکرِ اسلامی کے اجتماع وانتشار میں انیسویں صدی فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ مصر، سیاست و معیشت کے میدان میں مغرب کے زیرِ دست تھا۔ تمدن و معاشرت پر تہذیبِ مغرب کے اثرات اصحابِ دانش کی نگاہوں سے پوشیدہ نہیں تھے۔ اس دور میں مسلمان فکری و نظریاتی اعتبار سے بھی ایک دوراہے پر آکھڑے ہوئے تھے۔ علوم وفنون، فلسفہ و حکمت اور افکار و نظریات کا ایک سیلِ رواں تھا، جو انیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی آمد سے مصر میں داخل ہو گیا تھا۔

اس سیلِ رواں کے آگے بند باندھ دیا جائے؟ یا اسے چشمۂ صافی تسلیم کر کے اس میں غوطہ زن ہو جائیں؟ یا اس کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کر کے حیات بخش عناصر کو قبول کر کے مضر اجزا کو اس کے مرکزِ اصلی کی طرف لوٹا دیا جائے؟ ان میں سے کسی ایک فیصلے کے انتخاب پر آئندہ مصر کے علمی، فکری و دینی مستقبل کا انحصار تھا۔ اہلِ مصر کو اسلامیت، مغربیت اور لادینیت میں سے کسی ایک کے ساتھ خود کو وابستہ کرنا تھا۔

اس تغیر پسند عہد میں جو علومِ جدیدہ، تنظیماتِ نو، تمدنی ترقیات، عسکری استحکامات، سائنسی انکشافات وایجادات، مستشرقین و مستغربین کی فکری و تحقیقی معروضات سے مرکب تھا، مصر کی فکری و دینی کیفیات کو آئندہ سطور میں بیان کیا جاتا ہے۔

عوام کی حالت اور علما کی حیثیت

عوام کی اکثریت تعلیمی و صنعتی اور عسکری و معاشی پسماندگی کے ساتھ ساتھ روحانی کمزوری میں مبتلا تھی۔ جہاں ان کی قوتِ ایمانی اور خود اعتمادی انحطاط کا شکار تھی وہیں ان میں صحیح دینی شعور معدوم ہو چکا تھا۔ نیز اسلام کے عملی احکام و تعلیمات سے متعلق جذبۂ عمل اور صحیح اسلامی روح بھی مفقود ہو چکی تھی۔ فی الجملہ عام مسلمانوں کی کیفیت "رہ گئی اذاں روحِ بلالی نہ رہی" کی عکاس تھی۔

جہاں تک علمِ اسلام کے محافظ اور امین، طبقۂ علما کا تعلق ہے تو مجموعی طور پر مصر میں علما کو عزت و تقدیس کا مرتبہ حاصل تھا۔ وہ عوام کے رہبر و رہنما اور حکومت کے مشیر کی حیثیت رکھتے تھے۔ علما کی رائے کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ حکام کے وہ فرامین واقدامات جو شریعتِ اسلامیہ سے مناسبت نہیں رکھتے تھے۔ علما ان پر نکیر کرتے جسے عامۃ المسلمین کی تائید و حمایت حاصل ہوتی۔ مزید برآں علما، حکام اور عوام کے درمیان ایک ترجمان کا کردار ادا کرتے۔ عامۃ المسلمین کے نزدیک علما کی حیثیت ایسے رہنما کی تھی جو انفرادی، اجتماعی، تمدنی، سیاسی و ملی امور میں صحیح وسقیم کے مابین خطِ امتیاز کی نشاندہی کرتے ہیں۔

Karen Armstrong مصری معاشرے میں علما کی اہمیت اور کردار بیان کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

> The ulema were the teachers, Scholars and intellectuals of Egyptian society. Each town had between one and seven madrasahs (colleges for the study of Islamic Law and theology), which provided the country with its teachers…But because they were a major channel of communication between the rulers and the people, the ulema became extremely powerful. Many of them came from the peasant class of

> fellahin, so their influence was considerable in the rural areas. In the Koran schools and madrasahs, they controlled the whole educational system; because the Shariah Courts were the chief dispensers of justice, the ulema also had a monopoly of the legal system. Moreover, they held important political office in the divan and as the guardians of the Shariah, could also lead a principled opposition to the government…Nevertheless, the prominence of the ulema gave Egyptian society a distinctly religious character.[1]

> علما مصری معاشرے کے اساتذہ، سکالر اور دانشور تھے۔ ہر قصبے میں ایک سے لے کر سات تک مدرسے ہوتے تھے جو ملک کو اساتذہ مہیا کرتے تھے... پھر چونکہ علما، حکمرانوں اور عوام کے مابین رابطے کا اہم ذریعہ تھے۔ اس لئے وہ بہت طاقتور ہو گئے۔ ان میں سے اکثر فلاحین (کاشتکار طبقے) سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے دیہاتی علاقوں میں ان کا بہت زیادہ اثر تھا۔ وہ قرآن مکتب اور مدارس پر مشتمل تعلیمی نظام پر مکمل گرفت و اختیار رکھتے تھے۔ نیز شرعی عدالتیں جو کہ انصاف کی فراہمی کے بڑے ادارے تھے، علما کو اس قانونی نظام پر بھی اجارہ داری حاصل تھی۔ مزید برآں انہیں دیوان میں اہم سیاسی مناصب حاصل تھے اور شریعت کے سرپرست کی حیثیت میں وہ حکومت کی کسی اصولی مخالفت میں (عوام کی) قیادت ورہنمائی کر سکتے تھے... بہر حال علما کی ممتاز حیثیت نے مصری معاشرے کو ایک نمایاں مذہبی خاصیت عطا کر دی تھی۔

نپولین نے علما کی اس معتبر حیثیت کا ادراک کرتے ہوئے ملکی معاملات میں ان کو شریکِ کار کرنے کی پالیسی اپنائی تھی۔ اس کی نظر میں علما کی حمایت حاصل ہونے کا مطلب مصر میں بسہولت فرانسیسی نفوذ کا حصول تھا[2]۔ نپولین نے اپنے ہمنوا بننے والے علما کو بکثرت جاگیریں عطا کیں۔ لیکن بہت سے علما نپولین کی مسلم رواداری اور علما پر اس کی عنایات کو غیر مسلم قبضہ کے لئے اپنایا جانے والا ایک ہتھیار سمجھتے تھے۔ نپولین نے علمائے ازہر پر مشتمل ایک دیوان قائم کیا جو ایک نوعیت کی انتظامی کونسل تھی جسے قاہرہ کے انتظامی امور کے لئے تشکیل دیا گیا تھا۔ گو کہ اس طرح نپولین نے علما کو براہِ راست اختیارات منتقل کئے تھے لیکن اس دیوان کے فیصلوں کی توثیق یا عدم توثیق کا اختیار دراصل فرانسیسی گورنر کو حاصل تھا۔ نیز انتظامی عہدیداران کے تقرر میں گورنر دیوان کی مشاورت کا مجاز نہیں تھا۔

نپولین نے اپنے فرامین و خطبات سے یہ تاثر دینے کی بھی کوشش کی کہ وہ اسلام کا دشمن نہیں ہے اور عیسائی قبضہ کے باوجود وہ اہلِ مصر کو اُن کی اکثریت پر مشتمل مسلم عوام کے مذہبی حقوق کے مطابق پُرامن زندگی کا تحفہ دے گا[3]۔ لیکن علما کی اکثریت نپولین کے ان اقدامات کو فریب سمجھتی تھی اور ایسا سمجھنے کی وجہ معقول تھی۔ جیسا کہ الجبرتی (1756ء -1825ء) جو اس وقت کے علمائے ازھر اور

1- Karen Armstrong, **The Battle for God**, pp: 42-43

2- For Detail Description See: **Role Of The Ulama**, pp: 54- 59

3- Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939**, pp: 49-50

تاریخ نگاروں میں سے ہیں، نے بیان کیا ہے کہ ایک دن نپولین بوناپارٹ نے دیوان کا اجلاس طلب کیا، تمام شیوخ بیٹھے ہوئے تھے کہ وہ اجلاس چھوڑ کر چلا گیا، کچھ دیر بعد وہ تین رنگوں (سفید، سرخ، نیلا) والی ٹوپیاں لے کر اندر آیا اور ایک ٹوپی شیخ الشرقاوی [1] کے کندھے پر رکھ دی۔ شیخ الشرقاوی نے اسے جھٹک کر زمین پر پھینک دیا۔ بوناپارٹ غصے سے سیخ پا ہو گیا۔ نپولین کے ترجمان نے کہا: اے شیخ! تم کمانڈر انچیف کے قریبی اور خاص دوست بن چکے ہو اسی لئے اس نے تمہارا اکرام کرتے ہوئے تمہیں اس علامتی اعزاز سے نوازا ہے۔ اس اعزاز کی بدولت تمہارا مقام و مرتبہ عام لوگوں اور فرانسیسی سپاہ میں بہت خاص ہو گیا ہے۔ شیخ الشرقاوی نے جواب دیا: ہم اس طرح اللہ کی نگاہوں میں اپنا مقام کھودیں گے۔ بوناپارٹ نے یہ دیکھتے ہوئے فیصلہ کیا کہ شیخ الشرقاوی دیوان کی صدارت کے لئے موزوں نہیں ہیں۔[2]

قاہرہ کی بغاوت [3] کے بعد فرانس نے الازھر کے ساتھ جو سلوک کیا، اس نے بھی فرانس کی مسلم رواداری کی قلعی کھول دی۔ فرانسیسی فوجیں اپنے جوتوں اور ہتھیاروں سمیت الازہر مسجد میں داخل ہوئیں۔ مسجد کے احاطہ میں نمازیوں کی جگہ پر انہوں نے قبلہ رخ گھوڑوں کو باندھ دیا۔ مسجد میں توڑ پھوڑ کی۔ کتب اور قرآنی صحیفوں کی بے حرمتی کی۔ انہیں زمین پر پھینک کر اپنے قدموں تلے روندا۔ مسجد میں کھا پی کر اسے گندا کیا۔ جگہ جگہ تھوکا اور شراب پی کر اس کی بوتلیں مسجد میں ہر طرف پھیلا دیں[4]۔ بہت سے علمائے ازہر اور سینکڑوں مصریوں کو پھانسی دے دی گئی۔ ان وجوہ سے علما کی رہنمائی میں مصری، فرانسیسی قبضہ کی راہ میں مزاحم ہوئے۔[5]

لیکن علمائے حق کے ساتھ ساتھ علمائے سوء بھی موجود تھے جو فرانس کی حمایت کر کے حکومتی مناصب اور دولت جمع کرنے کو ترجیح دیتے تھے۔ الجبرتی نے بیان کیا ہے کہ ایسے شیوخ خفیہ طور پر دیوان کے ممبر بننا چاہتے تھے۔ دیوان کے ممبر کو تقریباً -/14000 ماہانہ تنخواہ دی جاتی تھی اور ایک میٹنگ میں شرکت کے -/400۔ یہ تنخواہ ماضی میں امرائے سلطنت کو دی جانے والی تنخواہ سے کافی زیادہ تھی۔[6]

سیکولرازم کی ابتدا

نپولین کے بعد، محمد علی کے عہد میں علما کے اختیارات، رتبے، دولت اور اثر و رسوخ کو محمد علی کے مغربی طرز کی جدید ریاست کی تشکیل کے منصوبوں نے بری طرح متاثر کیا۔

گو کہ حصولِ اقتدار میں محمد علی نے علما کی تائید و معاونت حاصل کی تھی لیکن اپنے دورِ اقتدار میں عملاً محمد علی نے طبقۂ علما اور ان کے وظائف کو نظر انداز کئے رکھا۔ ابتداً تین سال محمد علی نے علما کو زبانی ہمنوائی اور یقین دہانیوں پر تسلی دیئے رکھی اور رفتہ رفتہ اس کی پالیسیوں سے علما کی قوت کا زور ٹوٹنے لگا۔ شیخ الشرقاوی، مصر میں اسلامی بنیادوں پر اصلاحات کے خواہاں اور مصر کو غیر ملکیوں کے اثر سے نجات دلانے کے متمنی تھے جبکہ محمد علی اپنی افواج کی جدید خطوط پر تربیت، صنعتوں کے قیام اور انتظامی امور میں غیر ملکیوں پر زیادہ انحصار کرتا تھا۔

1- شیخ الازھر، عرصۂ منصب: 1793ء- 1812ء

2- **Role of the Ulama**, pp: 72- 74

3- دیکھیے: مقالہ ہذا، ص:20

4- **Role of the Ulama**, pp: 78-79

5- For detailed description see: **Role of the Ulama**, pp: 70-79

6- Ibid, p: 80

اسی لئے محمد علی کے نئے عائد کردہ ٹیلسوں کی نقیب الاشراف عمر مکرم (عرصۂ منصب 1793ء-1809ء) کی تحریک پر جب علما نے مخالفت کی تو محمد علی نے کئی علما کو ورغلا کر اپنے کیمپ میں شامل کر لیا۔ اس طرح علما کا اتحاد ٹوٹ گیا اور عمر مکرم کو ملک بدر کر دیا گیا۔ عمر مکرم کی جلاوطنی بطور طبقہ، علما کی ضعفِ قوت کے مترادف تھی۔ مزید برآں محمد علی نے اپنے مخالف علما کو ان کے تدریسی وانتظامی مناصب سے بھی معزول کر دیا۔

1805ء تا 1814ء کے درمیان محمد علی نے مرحلہ وار طریقہ کار کے تحت مصر کی زمینوں کو اپنی ملکیت میں لے لیا تھا۔ اس نے مذہبی وقف املاک اور اس کی آمدنی بھی اپنے قبضے میں لے لی۔ وقف املاک کی آمدنی سے مساجد و مدارس کا انتظام چلایا جاتا تھا۔ محمد علی کے اس اقدام نے نہ صرف علما کو معاشی طور پر محتاج اور مجبور کر دیا بلکہ 1815ء تک مدارس کی بڑی تعداد معاشی وسائل کی کمیابی کے سبب تباہی و بربادی سے ہمکنار ہو چکی تھی۔

اساتذہ کرام کو وظائف ادا کرنے کے لئے رقم نہیں تھی۔ مساجد کے اماموں کو مسجدیں مالی طور پر برداشت نہیں کر سکتیں تھیں۔ اس کے علاوہ مساجد اپنے مؤذنوں، خادموں اور قرآن مجید سکھانے اور پڑھانے والے عملے کا مالی بوجھ برداشت کرنے سے قاصر تھیں۔ الازہر بھی بری صورتحال کا شکار تھا۔ اضلاع کے مکاتب اور مساجد جو الازہر کے زیرِ اہتمام تھیں، الازہر کے ساتھ یہ ادارے بھی انحطاط کی راہوں پر گامزن ہو گئے۔

محمد علی نے شیخ الازہر کے انتخاب کا مشاورتی طریقہ ختم کر دیا۔ کوئی بھی عالم جو محمد علی کا حامی اور اس کی حکومت کے لئے سازگار ہوتا محمد علی اسے شیخ الازہر مقرر کر دیتا۔ اور پھر ایسے شیخ الازہر سے وہ اپنی پسند کی قانون سازی کرواتا اور ان شیخ الازہر سے یہ قوی امید رکھی جاتی کہ وہ حکومتی معاملات میں عدم مداخلت اور خاموشی کا رویہ اختیار رکھیں۔ اپنے منصوبوں کی تکمیل کے لئے اٹھائے گئے اس حفاظتی قدم کے علاوہ محمد علی نے الازہر کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔

عدلیہ و قانون سازی میں علما کے متبادل راہوں کا اختیار کرنا بھی محمد علی کے دور میں سامنے آتا ہے۔ عدلیہ کا نظام، قانونِ شریعت کے ماتحت تھا۔ قاضی، قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام عدلیہ، انصاف اور قانون سازی کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ محمد علی نے رائج عدالتوں کے متوازی الگ نوعیت کی تجارتی عدالتیں قائم کیں۔ یہ عدالتیں اسکندریہ اور قاہرہ میں قائم کی گئیں۔ ان تجارتی عدالتوں میں تنازعات کا فیصلہ ان عدالتوں کے انتظامی عہدیداران کرتے جو تاجر تھے نہ کہ علما اور ان فیصلوں میں شریعتِ اسلامی سے رہنمائی لینا ضروری نہیں تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ محمد علی کے دور میں مذہب کو امت کی سیاسی و تمدنی حیات سے جدا کیا جا رہا تھا۔

محمد علی نے تمام تر توجہ اپنے اُن تعلیمی، انتظامی اور عسکری منصوبوں پر دی جن میں وہ مغرب کے اہلِ علم و فن پر انحصار کرتا تھا۔ محمد علی نے یورپی ممالک بالخصوص فرانس و برطانیہ میں تعلیمی وفود روانہ کئے۔ بھاری تنخواہوں پر یورپی حضرات کی تعلیمی، تدریسی و فنی خدمات حاصل کیں۔ محمد علی کی ترجیح ملٹری سکولز رہے اور ان میں اس نے غیر ملکی ماہرین اور مغربی ممالک سے تعلیم حاصل کر کے آنے والے حضرات کو بطور استاد تعینات کیا۔[1]

ان حالات میں مصر کے علما مضمحل اور رجعت پسندی کا شکار ہونے لگے۔ ان کا حکومت میں مشاورتی کردار اب مغربی تعلیم یافتہ

1- **Arabic thought**, pp: 51-52; James S. Coleman (Editor), **Education and Political Development**, (Essay: Egypt, Written by: Malcolm H. Kerr) p: 170

افراد سے بدل چکا تھا۔ ترقی اور جدیدیت کے سفر میں محمد علی نے علما کو اکیلا اور پیچھے چھوڑ دیا تھا، اب وہ اور ان کی کتابیں تھیں۔ جب علما کے لئے حکومت کی مشاورت، مشارکت اور مخالفت کرنا ممکن نہ رہا تو انہوں نے خود کو عالمانہ روایات میں قید کر لیا۔ وہ عصرِ جدید کی ضروریات، بدلتی اقدار اور نئے افکار و نظریات کی کشمکش میں حالات سے نبرد آزما ہونے کے بجائے ذخیرۂ اسلامی کے امینِ محض بن گئے۔

چنانچہ اس دور میں جبکہ اہلِ مصر، مغرب کی جدید ترقیات اور زاویۂ فکر سے آشنا اور مربوط ہوئے تو ان کی فکری و علمی رہنمائی کے لئے علما میدان میں موجود نہیں تھے۔ جبکہ یہ ربط ایسے دور میں ہوا تھا جہاں مغرب ایک غیر مسلم قابض قوت کے طور پر متعارف ہوا تھا۔ جس نے اپنی عسکری طاقت کے ذریعہ بالجبر مسلمانوں کی امورِ سیاست میں قوتِ نافذہ پر شب خون مارا تھا اور بحیثیت مسلمان غیر مسلم قوتِ حاکمہ کو تسلیم کرنا ان کے عقائد کے منافی تھا۔

Karen Armstrong نے اس صورتحال پر بصیرت افروز تجزیہ کیا ہے کہ محمد علی نے نئے طرز کا حامل نظام متعارف کروایا تھا جس میں دینی رہنماؤں یعنی علما کی کوئی شمولیت نہیں تھی۔ چنانچہ یہ ایک لادینی نظام تھا۔ یورپ میں جدیدیت بتدریج تین سو(300) سالوں میں آئی تھی۔ اہلِ یورپ کے جدیدیت کی طرف سفر میں اضطراب، پریشانیاں اور پیچیدگیاں تھیں لیکن یہ ایک خود اختیاری عمل تھا جبکہ محمد علی اسی عمل کو صرف چالیس برس کے عرصہ میں دہرانے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس وقت میں جب کہ جدیدیت کا دروازہ اہلِ مصر پر غیر علاقائی، غیر ملکی اور غیر مذہبی اجنبی قوم کی طرف سے کھلا تھا۔[1]

چنانچہ آپ لکھتی ہیں:

> For Centuries, there had been a partnership between the ulema and the ruling elite in Egypt. Muhammad Ali had severed that relationship and abruptly inaugurated a new Secularism. It had no ideological backing but had been imposed as a political fait accompli. In the west, People had time to adapt to the gradual separation of Church and State, and had even created a spirituality of the mundane. For most Egyptians, however secularization remained alien, foreign and incomprehensible.[2]

> صدیوں سے مصر میں علما اور حکمران اشرافیہ کے درمیان مشارکت قائم تھی۔ محمد علی نے اس تعلق کو دفعتاً ختم کر کے سیکولرازم کی ابتدا کی۔ محمد علی کے اس اقدام کی پشت پر کوئی نظریہ کارفرما نہیں تھا۔ اسے بس ایک سیاسی حقیقت و ضرورت کے طور پر مسلط کر دیا گیا تھا۔ مغرب میں لوگوں نے چرچ اور ریاست کی تفریق کو بتدریج وقت کے ساتھ اختیار کیا تھا اور انہوں نے ایک دنیادارانہ روحانیت بھی تخلیق کر لی تھی۔ لیکن مصریوں کے لئے یہ سیکولرائزیشن بالکل اجنبی، غیر ملکی اور بعید از فہم تھی۔

ڈاکٹر ایس ایم یونس گیلانی نے بھی محمد علی کے اقدامات کو مصر میں سیکولرائزیشن کی نمو بیان کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

1- **The Battle for God**, p:115
2- Ibid, p:119

Throughout his reign he showed an open contempt for the Ulama, disregarded their opposition and found a way around it. Like all the governments interested in Secularization, Muhammad Ali, as an early example, first secularized education and produced a new "educated" elite to counter the influence of the Ulama.[1]

اپنے پورے عرصۂ حکومت میں محمد علی نے علما سے تحقیر آمیز سلوک روا رکھا۔اس نے علما کی مزاحمت اور اختلاف کی قطعی پرواہ نہ کرتے ہوئے ان سے الگ دوسرا راستہ تلاش کیا۔ان تمام حکومتوں کی طرح جو سیکولرازم میں دلچسپی رکھتی ہیں،ان کی ابتدائی مثال کے طور پر محمد علی (کا دورِ حکومت) تھا۔اس نے پہلے تعلیم کو سیکولر کیا اور علما کے اثر ورسوخ کو کم کرنے کے لئے ایک نیا تعلیم یافتہ طبقۂ اشرافیہ پیدا کیا۔

سرکاری ومشنری تعلیمی ادارے اور علمی وفود

- **سرکاری تعلیمی ادارے**

محمد علی نے یورپی طرز پر نئے تعلیمی ادارے قائم کئے جن میں ترجیحاً عسکری تعلیم وتربیت کا اہتمام کیا گیا۔اس نے سائنسی علوم کو حصولِ طاقت کے ذریعہ کے طور پر رائج کیا تھا۔ان اداروں میں یورپی زبانیں سکھائی جاتیں۔ طلبا، مغربی طریقۂ جنگ، طب وریاضی کا مطالعہ کرتے۔ مثال کے طور پر کاسرلین (Kasserlyne) کا ملٹری کالج، جس میں 1200 طلبا کی گنجائش تھی اور اس کے تمام اخراجات بشمول طلبا کی رہائش، لباس و طعام پاشا (حکومت) کے ذمہ تھے۔ توپ خانے سے متعلق علوم کے بارے میں طورا (Toura)اور غزہ (Giza) میں ادارے قائم کئے گئے۔

ان تعلیمی اداروں میں یورپی اساتذہ تعینات تھے۔ان اساتذہ کے ذریعے علم وہنر کے ساتھ ساتھ فکرِ مغرب بھی طلبا کے اذہان و قلوب میں منتقل ہوئی۔ان تعلیمی اداروں سے محمد علی کا مقصد فنی وتکنیکی انسانی آلاتِ ریاست حاصل کرنا تھا۔یعنی ڈاکٹرز،انجینئرز،افسرانِ کار اور عسکری مہارت یافتہ سپاہی جن سے وہ فوجی قوت حاصل کرکے مصر کو ریاستی استحکام وترقی کی راہ پر گامزن کرسکے۔

مصر کے مکاتب (مسجد سے ملحق ابتدائی تعلیمی ادارے) جن میں مصریوں کی بڑی تعداد زیورِ تعلیم سے آراستہ ہوتی،اس میں بھی تبدیلیاں کی گئیں۔ بالعموم مکتب میں مصری بچہ چار پانچ برس کی عمر میں داخل ہوتا۔اسے ابتدائی قرآنی تعلیم اور لکھنا پڑھنا سکھایا جاتا اور قرآن مجید بھی حفظ کروایا جاتا۔ تحفیظ القرآن پر اس کی تعلیم یہاں مکمل ہوجاتی۔ محمد علی نے بہت سے مکاتب کو ایلیمنٹری سکولوں میں تبدیل کردیا اور ان سکولوں میں طلبا کو ان خطوط پر تعلیم دی جاتی کہ وہ آئندہ حکومتی خدمات سرانجام دینے کے قابل ہوسکیں۔

اس طرح انیسویں صدی کے نصف اول میں دو متوازی نظام تعلیم استوار ہوگئے۔ایک یورپی طرزِ تعلیم اور دوسرا روایتی نظامِ تعلیم۔ مغربی طرزِ تعلیم کو حکومت نے حصولِ طاقت اور مادی ترقیات کے ذریعہ کے طور پر اختیار کیا تھا۔لیکن اس سلسلہ میں اُٹھائے گئے اقدامات نے روایتی مذہبی تعلیم کو بری طرح متاثر کیا۔

1- **Role of the Ulama**, p: 109

اس سے مصر ترقی کی راہوں پر گامزن ایک ایسا ملک بن گیا جس کے ملٹری باشندے اور جدید تعلیم یافتہ افراد کے یورپی فکر و تہذیب سے روابط تھے لیکن آبادی کا ایک بڑا حصہ جدیدیت و ترقی کے اس عمل سے خارج تھا۔ مصر دو طبقوں میں منقسم ہونے لگا۔ ایک طبقہ فکرِ جدید کے حامل ملٹری اور انتظامیہ کے اہل کاروں اور ان کے اہلِ خانہ پر مشتمل تھا جو مصر کی عام آبادی کے رجحانات، ذہنی سطح، خواہشات و مسائل سے اجنبی اور دین و ملت سے برائے نام تعلق کے حامل تھے۔ جبکہ دوسرا طبقہ اُن عام مصریوں کا تھا جو جدید اصلاحات، سائنسی افکار اور مغربی زبان و تہذیب سے نابلد تھے، نیز وہ مصر میں تغیر پذیری کے موجودہ عمل اور اُس کے دوررس اثرات کو سمجھنے سے قاصر تھے۔

- **علمی وفود**

محمد علی نے یورپی ممالک بالخصوص فرانس میں علمی وفود روانہ کیئے۔ وفود کے ارکان کا انتخاب انتہائی غور و خوض کے بعد کیا جاتا[1]۔ یہ وفود فرانس کے جدید نظریات، تحریکِ انقلاب اور سائنسی افکار کا مطالعہ و مشاہدہ، قریب سے کر کے آئے۔ یہ جدید تعلیم یافتہ افراد مصر میں مغربی فکر کے حامل دانشوروں کے پہلے طبقے کے طور پر سامنے آئے۔ محمد علی نے ان کو یورپی کتب عربی میں ترجمہ کرنے اور سکولوں کی تنظیمِ نو کی خدمت پر مامور کیا۔[2]

محمد اسماعیل پاشانے بھی اپنے دادا کے نقشِ قدم پر تعلیمی وفود یورپ روانہ کیئے۔ مزید اسماعیل نے دفتروں کی سربراہی اور تعلیمی و تدریسی خدمات، یورپ سے تعلیم یافتہ ان حضرات کے سپرد کیں۔ فکرِ جدید کے حامل ان مصری دانشوروں میں **رفاعة رافع الطهطاوی** نمایاں ہیں، آپ کے افکار کا آئندہ صفحات میں تذکرہ کیا جائے گا۔

- **عیسائی مشنری ادارے**

انیسویں صدی کے فکری رجحانات میں عیسائی آبادی کے کردار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے بڑے پیمانے پر جدید سائنسی علوم کے اعلیٰ معیار کے حامل مشنری سکول قائم کیئے۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں عیسائی گروہوں نے اپنے مشنری منصوبوں پر کام کیا۔[3]

ان مشنری سکولوں میں مصری مسلمان بھی تعلیم حاصل کرتے۔ یہاں سے ایسی تعلیم یافتہ نسل پروان چڑھی جو علوم جدیدہ اور مسائلِ اجتماعیہ میں مغربی فکر کی حامل تھی۔ مشنریوں کے یہ ادارے جدید سائنسی علوم پر فکرِ مغرب کی چھاپ کا ذریعہ بنے کیونکہ عیسائیت کی طرح اسلام اور سائنس باہم متحارب و مخالف قوتیں نہیں تھیں۔ اسلام نے ابتدا ہی سے تدبر، تفکر اور تسخیرِ کائنات کے لئے کی جانے والی مساعی کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ جبکہ عیسائیت نے سائنس کا علم اصلاحِ مذہب کی تحریک کے بعد تھاما، چنانچہ مشنری تعلیمی اداروں نے اسلام کو جدید سائنس اور ترقیات کے ساتھ ایک متنازعہ فریق کی حیثیت سے موضوعِ بحث بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔

ان مشنری سکولوں میں جو نصاب اور کتب پڑھائی جاتی تھیں، وہ دیگر مقامی تعلیمی اداروں میں دستیاب نہیں ہوتی تھیں۔ ان

1- راغب الطباخ، **تاریخ افکار و علوم اسلامی**، 2/326- 327؛ **Role of the Ulama**, p: 107

2- **Arabic Thought**, p: 54

3- Ibid, p: 63

میں بائبل اور روشن خیالی کی تعلیم بھی دی جاتی تھی اور جدید سائنسی علوم کی تدریس ان کے وسیع منصوبے کا حض ایک چھوٹا سا حصہ تھا۔[1]

جدید سائنسی نظریات اور فلسفۂ مغرب، ان مشنریوں کے ذریعہ مقامی زبان میں تراجم، تبصرہ ونقد کی صورت میں بھی مصر میں منتقل ہوئے۔ وہ سائنسی رسائل و جرائد جو مغرب سے شائع ہوتے تھے انیسویں صدی کے وسط تک مسلمان معدودے چند ہی تھے جن کی ان تک رسائی تھی۔ اس لئے جدید سائنسی نظریات اور فلسفیانہ افکار، ان مشنری اداروں، مقیم عیسائی آبادی اور یورپی محققین، ڈاکٹرز، آفیسرز، انجینئرز اور اساتذہ کے توسط سے بطور ثانوی ماخذ و مواد، مصریوں کو منتقل ہوئے۔ لیکن خود اہلِ مغرب ان جدید سائنسی و فلسفیانہ افکار کے موافق و مخالف کن علمی و فکری مباحث میں مشغول تھے مسلمان اس سے واقف نہیں تھے۔

اس طرح مصری سائنسی ترقیات کے حامل جدید مغرب سے متعارف تو ہوئے لیکن یہ تعارف سطحی، جانبدارانہ اور نامکمل تھا۔ مسلمان جدید سائنسی علوم اور فلسفیانہ افکار کی تنقیح کے قابل نہیں تھے۔ وہ مرعوب و مسحور کیفیت میں حیرت و استعجاب کے عالم میں مغربی جدیدیت کو اُن ہی کی عینک سے دیکھ رہے تھے۔

مصر میں مغربی منہاج پر جدید علمی تحریک کی ابتدا ہو چکی تھی۔ 1870ء میں فرانس اور امریکی مشنری سکولوں کے تعلیم یافتہ عیسائی مصنفین لبنان اور شام سے ہجرت کر کے قاہرہ منتقل ہو گئے۔ انہوں نے یہاں نئے اخبار ورسائل نکالنا شروع کئے۔ جیسا کہ **الاھرام** تاریخ اجراء 1875ء، **المقططف** تاریخ اجراء 1876ء، **الھلال** تاریخِ اجراء 1892ء، **المشرق** تاریخ اجراء 1898ء۔ ان میں میڈیسن، فلاسفی، سیاسیات، جغرافیہ، تاریخ، صنعت، زراعت، اخلاقیات، سوشیالوجی وغیرہ کے بارے میں مضامین شائع ہوتے۔ اس طرح انہوں نے ایک عام عرب قاری کی بھی جدید افکار تک رسائی ممکن بنادی تھی[2]۔ لیکن اس سے عرب عیسائیوں کی غرض مسلمانوں میں اس فکر کی منتقلی تھی کہ مذہب کے بجائے تہذیب کی بنیاد سائنس ہے اور اگر مسلمان ترقی کرنا چاہتے ہیں تو انہیں یورپ کی پیروی کرنا ہوگی۔

انیسویں صدی میں مصر میں رائج ہونے والے تعلیمی نظام پر Malcolm H. Kerr نے تنقید کی ہے جو کہ عین مبنی بر حقائق ہے۔ آپ کے تنقیدی بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اس تعلیمی نظام نے مصر میں صنعتی، تجارتی، معاشی و سائنسی ترقی کے لئے ماہرین کی فراہمی کے بجائے ملازمین و کلرکس کی صورت میں ریاستی خدمتگاروں کے پیداواری کارخانوں کا کردار ادا کیا۔ یہ انتہائی افسوس کی بات ہے کہ مصر پر برطانوی قبضہ ہونے کے بعد مصر کے برطانوی آقاؤں نے بھی تعلیم کی طرف توجہ نہیں دی۔ حکومتی سطح پر چلنے والے تعلیمی اداروں میں برطانوی پالیسی کے مطابق ایسا نصاب رائج تھا جو انتہائی کم گریڈ والے سرکاری ملازمین فراہم کرے۔ اہلِ مصر کو ترقی کے لئے سائنس و ٹیکنالوجی کی جس تعلیم اور اداروں کی ضرورت تھی اسے بالکل نظرانداز کر دیا گیا۔[3]

برطانوی عہدِ حکومت میں مصریوں کو علمی ترقی سے محروم رکھنے پر Malcolm H. Kerr نے لکھا ہے:

After 24 years of British control in 1905- 1906, the proportion

---

1- Muzaffar Iqbal, **Science and Islam**, p: 155

2- **Science and Islam**, p: 157؛ **آزاد مصر**، ص:685- 697؛ حسن الاعظمی، **آج کا مصر**، ص:41- 50

نوٹ: نپولین نے جو علمی و تحقیقی ادارہ (لیبارٹری، لائبریری اور سائنسی ماہرین پر مشتمل) بنایا تھا، یہ 1801ء میں فرانس کے جانے کے بعد بند ہو گیا تھا لیکن 1859ء میں اسکندریہ میں اسے دوبارہ قائم کر دیا گیا۔

3- **Education and Political Development** (Essay: Egypt), pp: 184- 185

of the State budget devoted to education was still less than 1 per cent,… When Lord Cromer left Egypt in 1907, after 23 years of effective control, an estimated 94.6 per cent of the total population was still illiterate.[1]

مصر پر برطانوی قبضہ کے 24 سال بعد 1905ء- 1906ء کے اعداد وشمار کے مطابق ریاستی بجٹ کا 1 فی صد سے بھی کم تعلیم کے لئے مختص تھا...اور جب لارڈ کرومر اپنے 23 سالہ اقتدار کے بعد 1907ء میں مصر سے رخصت ہوا تو مصر کی 94.6فی صد آبادی ناخواندہ تھی۔

یوں مصر کی آبادی نظریاتی طور پر جن دو طبقوں میں منقسم ہوئی ان میں مغرب زدہ طبقہ کل مصری آبادی کا انتہائی قلیل حصہ تھا۔ Gabril Baer کے مطابق 1813ء- 1919ء کے دوران یورپ روانہ کئے گئے تعلیمی مشن صرف نو سو (900) مصریوں پر مشتمل تھے۔ غیر ملکی مشنری تعلیمی اداروں میں زیرِ تعلیم افراد 1875ء میں 7,450 تھے اور بعد میں 1913ء- 1914ء میں ان کی تعداد 48,204 تک ہوئی تھی[2]۔ جبکہ دوسری طرف آبادی کا کثیر اور وسیع حصہ تھا جو عام کسانوں اور قصبوں کے رہائشیوں پر مشتمل تھا۔ یہ کثیر المقدار مصری آبادی اپنی روایتی اقدار سے گہرا تعلق رکھتی تھی۔ لیکن جدیدیت کے اس پورے عمل میں انہیں کہیں شریک نہیں کیا گیا تھا۔ ان دونوں طبقات میں نظریاتی، تہذیبی و ثقافتی امتیازات انیسویں صدی کے آخر تک نمایاں طور پر نظر آنے لگے۔

جدید تعلیم یافتہ قلیل مصری طبقہ معاشرے میں علمی و فکری رہنما کی حیثیت اختیار کر رہا تھا اور اپنے ملک کی اصلاح و ترقی کے لئے فکر و نظریہ کی تشکیلِ نو کے ساتھ نقوشِ عمل بھی مغرب سے مستعار لینے کا پرجوش داعی تھا۔ یہ قلیل طبقہ اپنے ہم وطنوں کے رجحانات، ضروریات اور ان کی ذہنی سطح سے بہت فاصلے پر آکھڑا ہوا تھا۔ یوں ان دونوں طبقات میں وسیع نظریاتی خلیج حائل ہو گئی تھی۔

روایتی مسلم معاشرے کی تبدیلی اور فکرِ مغرب

مصر میں جب مغربی طرز پر تنظیماتِ نو کا عمل وقوع پذیر ہوا تو اس سے مصری معاشرے کی ہیئتِ ترکیبی بدل جانا یقینی امر تھا۔ روایتی مسلم معاشرے میں علما کی مضبوط اور مؤثر حیثیت تھی۔ دو طبقات عوامی اور ملکی امور میں سند، اختیار، اعتماد اور مؤثر قوت کے حامل تھے۔ ایک فوج Men of Swords اور دوسرے علما Men of Pen ۔ پہلا گروہ مملکت کے انتظامی ودفاعی امور سنبھالتا تھا جبکہ دوسرا گروہ فکری، علمی، قانونی، عمرانی ودیگر شعبہ ہائے حیات میں مذہب کے اطلاق کا نگران ونگہبان تھا۔ مؤخرالذکر گروپ کے افراد معلم، قاضی، مفتی، اصحابِ فکر ودانش، ماہرینِ علوم اور اجتماعی مسائل میں رہبری کے روشن چراغ شمار ہوتے تھے۔ یوں روایتی مسلم معاشرے میں ممتاز طبقے میں شامل ہونے کے دو ذرائع تھے۔ ایک یہ کہ جسمانی و عسکری تربیت سے فوج میں شامل ہو جائیں اور دوسرے یہ کہ دینی، اخلاقی وروحانی تربیت سے طبقۂ علما میں شمولیت اختیار کی جائے۔

انیسویں صدی میں مغربی اثرات سے قبل تک علما کی حیثیت بطور طبقۂ اول، اکابر وخواصِ علم وفن ثابت شدہ تھی اور ان کی عظمت، عزت وتقدیس افرادِ معاشرہ کے اذہان وقلوب میں موجزن تھی۔ علما، عوام اور حکمرانوں کے مابین ایک مصالحتی، ثالثی اور مشاورتی

1- **Education and Political Development** (Essay: Egypt), p:172

2- P. M. Holt**, Political and Social Change in Modern Egypt**, (Essay: Social Change in Egypt: 1800- 1914, Written by : Gabriel Baer), pp: 158- 159

کردار ادا کرتے تھے۔ عوامی اضطراب واحتجاج کے وقت حکمران، علما سے مصالحت کی اپیل کرتے جبکہ حکمرانوں کے وہ اقدامات جو رعایا پر ظلم کا سبب ہوتے تو عوام علما سے ان کی شکایت کرتے۔ عوام، علما کی رائے اور زاویۂ نظر پر بھروسہ کرتے تھے۔ ان کے نزدیک وہ دین کے نمائندہ اور قائد تھے۔ دیہاتوں میں ایک مقامی شیخ ہوتا تھا جو مفتی اور امنِ عالم کا ذمہ دار ہوتا۔ کسان اپنے مسائل ومشکلات شیخ کے پاس لے کر جاتے تھے جبکہ شہروں میں تاجر اور مختلف فنی پیشوں سے وابستہ افراد یک جماعتی گروپ کی صورت میں رہتے تھے۔ ہر جماعت کا ایک نمائندہ یعنی شیخ ہوتا تھا۔ ان جماعتوں کے، علما اور مصر کے صوفی سلسلوں سے قریبی تعلقات ہوتے تھے۔ بہت سے تجارتی گروپ مسجد سے ملحقہ احاطوں میں تجارت کیا کرتے تھے۔ مختلف پیشے اور ہنر سیکھنے والوں کو مذہبی شرائط وضوابط کے ساتھ کام کا اجازۃ دیا جاتا تھا۔ جماعتوں کے شیوخ، علما سے اکثر وبیشتر اپیل کرتے کہ تجارتی معاملات میں ان کی معاونت کریں۔ علما میں مؤثر، مضبوط اور فائق تر حیثیت شیخ الازہر کو حاصل ہوتی، اس کے بعد قاضی **القضاۃ** اور عدالتوں کے قاضی اور مذاہبِ اربعہ کے مفتیانِ کرام اور ان کے بعد **نقیب الاشراف** (جو زعماء مصر کا مذہبی رہنما ہوتا) اور پھر **شیخ البکری** اور **شیخ السادات** جو مصر کے دو معروف صوفی سلسلوں کے امیر تھے۔ کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا تو الازہر کے میناروں میں سے ایک پر نقارہ بجایا جاتا۔ اس کے سنتے ہی سب بازار بند ہو جاتے، کام روک دیئے جاتے، شہر کے مختلف حصوں کے ٹاؤن دروازے اور الازہر کا مرکزی دروازہ بھی بند کر دیا جاتا۔ لوگوں کی بہت بڑی تعداد الازہر کے مرکزی دروازے کے سامنے جمع ہو جاتی۔ علما، الازہر سے باہر آکر انہیں معاملے سے باخبر کر کے عملی اقدام کی رہنمائی دیتے۔ احتجاج واپیل کے لئے یہی طریقہ رائج تھا۔ فرانسیسی اقتدار میں علما کی تحریک پر اسی طرح بڑے احتجاج کئے گئے جن میں 1798ء اور 1800ء کی بغاوت کا حادثہ بھی شامل ہے جس کے بعد سینکڑوں علما کو پھانسی دے دی گئی تھی۔[1]

لیکن تقلیدِ مغرب میں طرزِ جدید پر مصری معاشرے کی تنظیمِ نو کے اقدامات سے یہ رواجی وروایتی معاشرہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گیا۔ بحیثیتِ زعماء وخواصِ ملت، علما کی مضبوط ومؤثر حیثیت زوال پذیر ہونے لگی۔ وہ تمام فرائض واعمال جو وہ ریاست میں ادا کرتے تھے ان سے معطل ہو گئے۔ اور ان کی جگہ بالغ النظر دانش وروں کی نئی اشرافیہ سامنے آئی جو جدید تعلیم یافتہ افراد، قانون دان، سول ملازمین اور مصنفین وصحافیوں پر مشتمل تھی۔

الازہر سے عالم کی ڈگری حاصل کرنے والے طلبا، الازہر یا دیگر مدارس میں تدریس کی خدمت پر مامور ہو جاتے، مسجد کے امام ومبلغ بنتے، شرعی عدالتوں کے قاضی مقرر ہوتے یا کہیں ریاستی اہلکار تعینات ہوتے۔ 1845ء میں تجارتی مقدمات کی عدالتیں قائم ہوئیں اور اس کے بعد مسلسل عدالتی وقانونی اصلاحات نافذ ہوتی چلی گئیں۔ ان عدالتوں میں دینی تعلیم یافتہ حضرات کو قاضی مقرر نہیں کیا جاتا تھا۔ شریعہ عدالتوں اور دیوانی، فوجداری اور تجارتی مقدمات کی عدالتوں کو بتدریج علیحدہ کیا گیا۔ غبن، جرائم، تنازعات، زمین وزراعت اور محصولات کے معاملات رفتہ رفتہ نئی قائم کردہ عدالتوں کے سپرد کر دیئے گئے۔ شرعی عدالتوں کا دائرہ کار بہت محدود ہو گیا۔ برطانوی قبضہ کے بعد شریعہ کورٹس کا نظام بری طرح مجروح کر دیا گیا اور 1883ء میں ان کی جگہ قومی عدالتیں قائم کر دی گئیں۔ شریعت جو کہ ریاست اور عدالت کا قانون تھی اب اس کی جگہ مغربی طاقتوں کے زیرِ اثر نئے مجموعۂ قوانین مرتب کئے گئے۔[2]

1- Extracted and abridged from: **Political and Social Change in Modern Egypt** (Essay: The Role of the ûlamâ in Egypt during the Early Nineteenth Century, Written by: Afaf Loutfi El Sayed), pp: 264- 271

2- For detailed description, see: **Political and Social Change in Modern Egypt** (Essay: Law

قانون وانصاف کے نظام کی سسٹیم جدید سے مذہب اور مذہبی رہنماؤں کا معاشرے میں قابل ذکر اور لائق توجہ حیثیت کا حامل نہ رہنا یقینی بات تھی۔ نظریہ ضرورت کے تحت اب نیا قانون دان طبقہ زعیمِ مملکت تھا۔

تعلیمی اداروں یعنی مدارس کا انتظام وانصرام، تدریسی طریقہ کار ونصاب علما کے پاس تھا۔ الازہر، جو مصر میں اعلیٰ تعلیم کا عظیم ترین ادارہ ہے۔ یہاں کے فارغ التحصیل طلبا دیگر مدارس میں معلم مقرر ہوتے تھے۔ اسکندریہ، دمیاط، منصورہ، طنطا، طحطا، قینا، قُس وغیرہ کے مدارس میں مصری اپنے بچوں کو تعلیم کے لئے بھیجتے تھے۔ اور یہاں سے پڑھنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لئے طلبا، الازہر کا رخ کرتے۔ ان مدارس میں عربی زبان وادب، گرائمر، تاریخ، عقائد، منطق، فلسفہ وکلام، فقہ، ابتدائی ریاضیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مغرب سے درآمد شدہ جدید علوم کی تدریس کے لئے قائم کردہ نئے سرکاری وغیر ملکی تعلیمی اداروں نے مدارس کی اہمیت کم کردی۔ مدارس میں پڑھائے جانے والے مضامین اور نصاب، ان بدلتے ہوئے حالات میں اجتماعی تقاضوں کی تکمیل کے لئے ناکافی تھے۔ ان نئے تعلیمی اداروں سے فارغ التحصیل طلبا کے تصورات ونظریات، علما کی فکری وعلمی سیادت کے متبادل کے طور پر سامنے آئے۔

اس جدید مغربی نظامِ تعلیم سے مصر کو فوج میں سپاہی، اداروں کے اساتذہ اور مملکت کے انتظامی امور کے لئے افسران وملازمین فراہم ہوئے۔ محمد علی نے مغربی خطوط پر مصر کو مستحکم وترقی یافتہ بنانے کے لئے یورپی مشیروں کو بلایا۔ جنہوں نے اسے مغربی طرز پر تشکیلِ انتظامیہ کے مشورے دیئے جس میں بیوروکریسی، وزارتیں اور گورنرہوں اور سرکاری ملازمین جو مختلف محکموں میں کاموں کے ذمہ دار ہوں۔ یہ تمام ریاستی مشینری اولاً اس جدید نظامِ تعلیم سے حاصل کی گئی جو مذہب اور مذہبی تعلیم سے بیگانہ تھا۔ ثانیاً، مغربی مفکرین، محققین اور اہل علم وفن کی مصر میں درآمد گی سے۔ یوں یورپی ماہرین کی موجودگی، نئے تعلیمی نظام اور یورپ بھیجے گئے وفود کی واپسی کے ساتھ ساتھ Newton (1643ء-1727ء)، Montesquieu(1689ء-1755ء)، Hume (1711ء-1776ء)، Rousseau (1712ء-1778ء)، Voltaire (1694ء-1778ء)، Ludweg Feuerbach(1804ء-1872ء)، Darwin (1809ء-1882ء)، Karl Marx (1818ء-1883ء)، Huxley (1825ء-1895ء)، August Comte (1857ء-1898ء)، James William(1842ء-1910ء)، Freud(1859ء-1939ء)، Betrand Russell(1872ء-1970ء) وغیرہ بھی مصر آگئے (یعنی ان فلاسفہ ومحققین کے افکار مصر منتقل ہوئے) اور ان کے ساتھ ڈھیروں مغربی نظریات سوشلزم، کمیونزم، کیپٹلزم، فاشزم، نیشلزم، ریشنلزم، آئیڈیلزم، لبرل ازم وغیرہ بھی۔[1]

ان تمام نئے نظریات کا محتاط تجزیہ ومعائنہ ہونا ضروری تھا کیونکہ اپنی نوعیت، جوہر اور اصل میں یہ مغربی افکار، اسلام سے مطابقت نہیں رکھتے تھے۔ مغرب کی سائنسی ترقیات سے مسحور ہونے کے سبب جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغربی فلسفہ وفکر سے بھی مرعوب ہونے لگا اور اس مرعوبیت نے براہِ راست اس کے عقائد کو متزلزل کیا۔ مریم جمیلہ (سابقہ مارگریٹ) ان مغربی فلسفیانہ افکار کو مسلم ممالک میں اسلام کی بقا کے لئے شدید خطرہ قرار دیتی ہیں اور ان کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

> All modernist ideologies are characterized by man-worship. Man-worship most often appears under the guise of science.

Reform in Egypt 1850- 1950, Written By: J.N.O. Anderson) , pp: 211- 224

1- ان مغربی فلسفیانہ نظریات کی تفصیل کے لئے دیکھیے، حسن عسکری، **جدیدیت**، ص: 39- 73

Modernists are convinced that progress in scientific knowledge will eventually confer upon them all the powers of Divinity.[1]

تمام جدت پسند نظریات انسان پرستی کے وصف سے متصف ہیں۔انسان پرستی اکثر سائنس کے لبادے میں ظاہر ہوتی ہے۔جدت پسند اس بات کے قائل ہیں کہ سائنسی علوم میں ترقی سے انہیں خدائی طاقتیں عطا ہو جاتی ہیں۔

ڈاکٹر محمد البہی نے لادینیت اور مادیت پرستی پر مبنی مغربی فکر کی تشکیل کے مختلف ادوار کا ذکر کرتے ہوئے انیسویں صدی میں بلادِ اسلامیہ میں داخل ہونے والی مادی و سائنسی فکرِ مغرب کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ انیسویں صدی میں مغرب، حقائقِ دینیہ پر عقل کی تحکیم تسلیم کر چکا تھا۔دین اور عقل باہم متناقض و مخالف قرار دیئے جا چکے تھے۔مغرب نے علوم و حقائق پر حواس، تجربہ اور عقل کی بالادستی قائم کر لی تھی۔Ludweg Feuerbach (1804ء-1872ء) کا فلسفہ، دین (مسیحیت) کی عین ضد تھا تو Huxley(1825ء-1895ء) نے معبود، انسانیت کو قرار دیا تھا۔Huxley کے انسان پرستی کے فلسفہ سے Karl Marx(1883ء-1818ء) کا الحادی و مادی فلسفہ سامنے آیا۔کارل مارکس کا فلسفہ، دین و اخلاق کی نفی کرتے ہوئے انسان کو حیوانیت کے درجہ پر لے آیا۔اس کے نزدیک البطن ہی حیاتِ انسانی کا وسیلہ اور ہدف ہے۔انسان کی غایت یہ ہے کہ وہ عمل کرے تاکہ وہ کھا پی سکے۔نیز اس سے انسانی آزادی کی فکر بھی سامنے آئی یعنی انسان عمل کے لئے ہر طرح کی حدود و قیود سے آزاد ہے، نہ وہ مجبور ہے نہ اُسے مجبور کیا جا سکتا ہے۔انسان اپنے عمل کی طرح فکر و خیال میں بھی آزاد ہے۔اس کی فکر و عمل پر کوئی قد غن، شرط اور قید نہیں لگائی جا سکتی۔[2]

ڈاکٹر محمد البہی، فکرِ مغرب پر ان الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں:

والتفكير الغربى فى القرن التاسع عشر هو التفكير المادى الطبيعى الذى انتهى بالاوربيين الى ذروة الاستعمار الغربى للبلاد الاسلامية...وهذا التفكير المادى يقوم جملة تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارة الآلية والتفسير الاقتصادى للتاريخ البشرى كما يقوم على التقليل من شأن الروحية الدينية والمثالية الانسانية.[3]

انیسویں صدی میں فکرِ مغرب، درحقیقت مادی و طبیعی فکر ہے جو یورپی ممالک سے بلادِ اسلامیہ پر مغربی استعمار کے ذریعے پہنچی ہے... یہ مادی فکر، مادی قوتوں اور تمدنی مظاہر کی عظمت و بزرگی اور تاریخِ انسانی کی معاشی تعبیر و تشریح پر قائم ہے۔اسی طرح یہ (مغرب کی مادی فکر) روحِ دینیہ اور اعلیٰ انسانی معیارات کی اہمیت و شان کی کمتری پر کھڑی ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر محمد البہی بیان کرتے ہیں کہ یہ فکرِ مغرب، مصر میں داخل ہوئی تو اس نے تجدیدِ فکرِ اسلامی کے نام پر فکرِ اسلامی کو **المغرّب** westernized کیا۔اور یہاں بھی اس کا ایک ہی ہدف تھا اور وہ یہ کہ دین و اخلاق پر مادے کی عظمت و برتری قائم کر

1- Maryam Jameelah, **Islam and Modernism**, p:17

2- تفصیل کے لئے دیکھیے: محمد البہی، الدکتور، **الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی**،ص: 257- 367

3- ایضاً، ص: 174

دی جائے۔[1]

عفاف لطفی السید نے انیسویں صدی میں مصری معاشرہ کی تبدیلی پر مدبرانہ تجزیہ پیش کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

> Once education, law and justice were removed from the hands of the 'Ulamâ', their political influence waned. Once nationalism the overall concept of the Muslim Community as the focus of loyalties, the political influence of religion waned. When the modern Muslim relegated religion to the realm of the spiritual and admitted that society could be ruled by a civil code of law, his dependence on the 'Ulamâ' as other than religious teachers disappeared, and their influence on him in matters other than religion disappeared likewise.[2]

> جب ایک مرتبہ قانون، انصاف اور تعلیم سے علما کا اختیار ختم کر دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا سیاسی اثر ورسوخ زوال پذیر ہو گیا ہے۔ جب ایک مرتبہ مسلم معاشرے کی وفاداریوں کا مرکز و محور قومیت بن گئی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہب کا سیاسی اثر ورسوخ ختم ہو گیا ہے۔ جب جدید مسلمان نے مذہب کو روحانیت کے دھارے سے نکال باہر کیا اور یہ تسلیم کر لیا کہ معاشرے کا انتظام سول لاء کے ذریعہ بھی چلایا جا سکتا ہے اور جب جدید مسلمان نے علما پر دینی معلمین کی حیثیت میں انحصار کرنا ترک کر دیا تو یہ صرف علما کا مسلمانوں پر اثر ورسوخ ختم ہو جانا نہیں تھا بلکہ اس کا مطلب اسلام کا رخصت و غائب ہو جانا تھا۔

صحافت

تبدیلی کے اس عمل میں مصری صحافت نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ روزنامے، ہفت روزہ اور ماہنامے سبھی نوعیت کے رسائل و جرائد اور اخبارات منظرِ عام پر آئے۔

مصری صحافت اور پریس کی ابتدا 1799ء میں نپولین کی آمد سے ہوئی۔ نپولین نے ایک اخبار عربی میں شائع کیا اور ایک فرانسیسی میں۔ عربی اخبار کا نام التنبیہ اور فرانسیسی اخبار کا نام Courrier de l' Egypte تھا، یہ سیاسی جرنل تھا جبکہ سائنسی و اقتصادی مضامین کا ایک رسالہ La Decade Egyptienne کے نام سے جاری کیا، جس میں نپولین کے سائنسی انسٹیٹیوٹ کے ماہرین کی تحقیقات اور رپورٹیں شائع ہوتی تھیں۔

اس کے بعد والئ مصر محمد علی پاشا کے زمانے میں **الوقائع المصرية** کے نام سے اخبار جاری ہوا۔ 1856ء میں **مجلہ الیعسوب** کے نام سے ایک طبّی رسالہ اور 1866ء میں ایک سیاسی، ادبی و علمی جریدہ **وادئ النيل** کے نام سے جاری ہوا۔ 1870ء میں

1- **الفكر الاسلامی**، ص: 175

2- **Political and Social Change** (Essay: The Role of the 'Ulamâ' in Egypt), p: 280

طلبا لی تربیت کے لئے مجلہ **روضۃ المدارس** شائع ہوا۔ 1875ء میں **الاھرام**، 1877ء میں **الوطن** ، 1888ء میں **المقطم** اور 1895ء میں **مصر** کے نام سے اخبارات شائع ہوئے۔ برطانوی استعمار سے آزادی کی تحریک کی نشر و تبلیغ کے لئے 1899ء میں جریدہ **المؤید** اور اس کے بعد **اللواء** شائع ہوئے۔[1]

ان رسائل و جرائد میں حالاتِ حاضرہ سے آگاہی، سائنسی و تحقیقی معلومات کی فراہمی، عصرِ حاضر میں مصر کی اصلاح و ترقی کا راستہ، سیاسی، تنقیدی، ادبی و علمی مضامین شائع ہوتے تھے۔ مزید کسی دوسرے جریدہ میں شائع شدہ مضامین کی اشاعتِ مکرر، تراجم و تلخیص کی اشاعت کا کام بھی ہوتا اور اکثر و بیشتر مفکرین کے محاضرات (لیکچرز) بھی شائع کئے جاتے۔

اس سے ادباء و مفکرین اور قلمکاروں کا نیا طبقہ سامنے آیا۔ جنہوں نے صحافت کے ذریعہ اصلاح و تجدد کے نقوشِ عمل کا مصری معاشرے میں نقارہ بجادیا۔ یہ دور جب مغرب میں گزشتہ قدیم حقائق و بدیہات یکسر بدل چکے تھے، اخبارات و رسائل نے (بالفاظ دیگر پریس) موجودہ مسائل پر مصر میں اصلاح و ترقی پر مبنی فکر کی نمو کی۔

Charles Kurzman لکھتے ہیں:

> The immediacy of the periodical press, especially daily newspapers, expressed in its very form the modernists' view of progress. Each issue presented the latest word, superseding previous statements. A properly informed person had to keep up with breaking news and ongoing debates. The newspapers format exerted pressure toward brevity, glibness and a minimum of scholarly citations.[2]
>
> رسائل و جرائد اور خاص طور پر روزناموں نے اپنے تئیں ترقی کے جدت پسند نظریہ کو مشتہر کیا۔ ہر موضوع ایک نئے لفظ کی پیش کش ہوتا جو گزشتہ بیانات کی تردید کر دیتا۔ ایک باخبر شخص نئی نئی خبروں اور گردشی بحثوں سے واقف ہوتا تھا۔ ان روزناموں (اخبارات) کی بیانیہ صورت کا دباؤ اختصار اور لسانیاتی طراری و چرب زبانی اور علمی اقتباسات کے کم سے کم استعمال کی طرف ہوتا تھا۔

اس طرح صحافت نے مصر میں بلا تنقید و تحدید اظہارِ خیال کے مؤثر پلیٹ فارم کی حیثیت اختیار کرلی تھی۔

تجدد کے داعی

مذکورہ بالا تمام عوامل نے مصر کی دینی و فکری فضا پر دوررس اثرات مرتب کئے۔ قومیت، انسانی مساوات، تعلیم و حقوقِ نسواں، سائنسی علوم، حریتِ فکر وغیرہ کئی موضوعات و مسائل فکرِ اسلامی میں داخل ہوئے۔ ان حالات میں مصر میں تجدد پسند طبقہ سامنے آیا جو اس بات کا قائل تھا کہ اسلام کی حقانیت و عملیت کو پرکھا جائے۔ نیز ان حضرات کے نزدیک اصلاح و ترقی کے لئے مغرب کو بطور نمونہ

1- ماخوذاز، **آزاد مصر**، ص: 687-688؛ تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجیے، **آزاد مصر**، ص: 686- 697؛ **آج کا مصر**، ص: 41- 50

2- Charles Kurzman, **Modernist Islam 1840- 1940**, p: 16

مل قبول کرنا ہی عقل و دانش کا تقاضا تھا۔

ان حضرات میں نمایاں طور پر رفاعہ رافع الطہطاوی (1801ء-1873ء) اور قاسم امین (1863ء-1908ء) کا نام سامنے آتا ہے۔

رفاعہ رافع الطہطاوی

رفاعہ رافع الطہطاوی نے الازہر میں تعلیم حاصل کی تھی بعدازاں مصری فوج میں شامل ہو گئے۔ 1826ء میں پیرس (فرانس) جانے والے تعلیمی مشن میں الطہطاوی بھی شامل تھے۔ انہوں نے 1826ء تا 1831ء پانچ سال فرانس میں قیام کیا، اس دوران فرانسیسی زبان، یونانی فلسفہ، قدیم تاریخ، جغرافیہ، ریاضی اور منطق کی تعلیم حاصل کی۔ مزید انہوں نے فرانسیسی شاعری، نپولین کی سوانح حیات اور بالخصوص اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی مفکرین کا بھی مطالعہ کیا۔ یورپ کے روشن خیال افکار اور سائنسی ترقی نے آپ پر مستقل اثر چھوڑا۔

مصر واپسی پر وہ ابتداً ایک سکول میں مترجم و معلم کے طور پر مقرر ہوئے۔ 1836ء میں **مدرسة الألسنة** (School of Languages) سکول آف لینگوجز کے سربراہ بن گئے۔ مزید برآں طلبا کو فنی و تکنیکی تعلیمی اداروں میں بھیجنے کے لئے تیار کرنا، افسران کی تربیت اور مترجمین کی تیاری کا کام بھی ان کے ذمہ رہا۔ انہوں نے بحیثیت تعلیمی کمشن کے ممبر، سکولوں کے نگرانِ اعلیٰ اور مصری سرکاری اخبار **الوقائع المصرية** کی ادارت کی خدمات بھی سرانجام دیں۔ 1841ء میں انہیں مصر کے New Bureau of Translation، نیو بیورو آف ٹرانسلیشن کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ یہ بیورو ایک سکول کے ساتھ ملحق تھا اور اس سکول کی سربراہی بھی طہطاوی کے سپرد تھی۔ یہاں طہطاوی نے بیسیوں کتب فرانسیسی سے عربی زبان میں ترجمہ کیں، جن میں جغرافیہ، تاریخ، ملٹری، فرانس کے بادشاہوں اور فلاسفہ کی کتب شامل ہیں۔ اسماعیل پاشا کے عہدِ حکومت میں طہطاوی نے فرانسیسی مجموعۂ قوانین French legal codes کو عربی زبان میں ترجمہ کیا۔

رفاعہ الطہطاوی، مترجم کے ساتھ ساتھ ایک مصنف بھی تھے۔ انہوں نے کئی کتب لکھیں جن میں **المرشد الامین للبنات والبنین، مناهج الالباب المصرية فی مباهج الآداب العصرية** اور **انوار توفيق الجليل فی اخبار مصر و توثيق بنی اسماعيل** وغیرہ شامل ہیں۔[1]

وہ اصلاح و تبدیلیٔ احوال کا داعیہ رکھنے والے ایک ایسے مفکر، مصنف، مترجم و معلم ہیں جنہوں نے جدید یورپی نظریات اور مغربی ریاستی و معاشرتی تنظیمات کو اسلام کی سندِ جواز فراہم کرنے کے لیے قدم اٹھایا۔

ان کے افکار ذیل کی سطور پر مختصراً ذکر کئے جاتے ہیں۔

- **تصورِ قومیت**

طہطاوی کے افکار میں مغربی تصور قومیت کی گہری چھاپ دکھائی دیتی ہے۔ وطن، وطنیت اور حب الوطنی کی اصطلاحات آپ

1- J. Heyworth-Dunne, Rifãåh Badawi Rãfi at-Tahtawi: The Egyptian Revivalist, Retrieved 18 November 2016 from www.islamicmanuscripts.info>articles

لی تحریروں میں بار بار دہرائی گئی ہیں۔ان کے مطابق ایک جغرافیائی حدود کے علاقے میں رہنے والے ایک قوم بن جاتے ہیں اور وہ علاقہ اِن کا وطن۔ طھطاوی نے وطنیت پر نظمیں بھی لکھیں جن میں قدیم مصر اور اس کے حکمرانوں و افواج کی تعریف کی گئی ہے[1]۔ طھطاوی نے مذہبی اخوت کے ساتھ قومی اخوت کا تصور پیش کیا۔ جو جذبہ ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان سے جوڑتا ہے وہی جذبہ ایک وطن میں رہنے والوں کو جوڑتا ہے۔ان کے نزدیک قومی اخوت، مذہبی اخوت سے بھی فائق تر ہے کیونکہ قومی اخوت کے سبب لوگ وطن کی ترقی، عظمت و عزت کے لئے مل جل کر کام کرتے ہیں۔

- **مساوات**

وہ لوگ جو ایک وطن میں رہتے ہوئے ایک قوم بن جاتے ہیں، طھطاوی ان میں مساوات کے حامی تھے۔آپ کے مطابق مذہبی، قانونی و معاشرتی حقوق میں شہریوں کو برابری کا درجہ ملنا چاہیے، خواہ وہ غیر ملکی ہوں یا مقامی آبادی۔ کیونکہ ہر وہ شخص جو مصر میں مقیم ہے مصری ہے۔

- **مصر کی اسلامی و عربی شناخت کے بجائے سرزمینِ فراعنہ کا تصور**

مصر کا عربیت و اسلامیت سے رشتہ کمزور کرتے ہوئے طھطاوی کا تصورِ قومیت مصری ہے۔ طھطاوی کی فکر میں مصر پر کسی حد تک عربیت کا عکس ہے لیکن مصر کا رشتہ عربیت کے اس نئے اثر کی بہ نسبت اس کے قدیم دور یعنی عہدِ فراعنہ سے زیادہ گہرا ہے۔

طھطاوی، عربی زبان بولنے والے مسلم ممالک پر اصطلاحِ وطن کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک وطن کا لفظ مصر کی مقیم آبادی کے لیے ہی استعمال کیا جانا چاہیے۔اسی طرح انہوں نے جذبہ حب الوطنی کو بھی عربی اسلامی ممالک کے بجائے صرف آبادی تک محدود کیا ہے۔

طھطاوی کے نزدیک ایک طویل تاریخی تسلسل میں مصر ایک الگ اور ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔ وہ قدیم مصر (عہد فراعنہ) کی شان و سطوت کے خیالی سحر میں گرفتار جدید مصر کو تہذیبِ فراعنہ سے منسوب کرتے ہیں۔ان کے نزدیک جدید مصر، فرعونوں کی حقیقی اولاد ہے اور مصری فراعنہ کے حقیقی وارث۔ طھطاوی نے فرعونوں کی تعریف میں نظم بھی لکھی۔ مصر نے اپنی ماضی کی شان و شوکت اور خوشحالی کیونکر کھودی اس کا ذکر کرتے ہوئے طھطاوی یہ فکر پیش کرتے ہیں کہ غیر ملکیوں یعنی مملوکوں اور سلطنتِ عثمانیہ کی حکومت، مصر کے لئے ایک تاریخی حادثہ تھی جس نے مصر کو اس کی عظمتِ رفتہ سے محروم کر دیا۔

ان کے نزدیک مصر کی فکری تاریخ، باقی امتِ مسلمہ سے جداگانہ نکات پر مشتمل ہے۔ مصر اگرچہ مسلم ہے لیکن وہ سب لوگ (خواہ کسی علاقے و مذہب سے تعلق رکھتے ہوں) جو مصر کے رہائشی ہیں ان کے لئے مصر ایک قومی آبادی ہے۔

- **ریاست اور معاشرتی استحکام**

طھطاوی کے نزدیک وطن کی ترقی، معاشرتی استحکام و خوشحالی پر منحصر ہے۔اس لئے شہریوں کو ریاستی امور میں ذمہ دارانہ کردار ادا کرنا چاہیے۔ شہریوں کی سیاسی تعلیم و تربیت کا بھی اہتمام ہونا چاہیے تاکہ وہ اپنے حقوق و فرائض سے آگاہ ہوں۔ طھطاوی جہاں شہریوں کے حقوق و فرائض کی بات کرتے ہیں وہاں ان کی مراد امتِ مسلمہ نہیں بلکہ ایک وطن (علاقائی حدود) میں رہنے والے افراد ہیں۔

1- نجاۃ عباسی، الوطنیۃ فی أشعار رفاعۃ رافع الطھطاوی، دسمبر 2014، Retrieved 11 December 2016 from www.diwanalarab.com/spip.php?page=articlesid-article=40733

مزید طھطاوی نے اسلامی حکومت کے بجائے معاشرتی استحکام کو ترجیح دینے کی فکر پیش کی ہے۔ ان کے مطابق حکومت، معاشرتی فلاح و ترقی کا ایک آلہ اور ہتھیار ہے۔ حکومت کا قیام بذاتِ خود مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود معاشرے میں انسانی فلاح و ترقی ہے۔ معاشرے کے دو مقاصد ہیں۔ اول، خدا کی رضا حاصل کرنا۔ دوم، دنیوی عروج و ترقی حاصل کرنا۔ اور حصولِ ترقی کے لئے وہ مغرب کی اقتدا لازمی قرار دیتے ہیں۔ حکومت کی ذمہ داری رعایا کو پر امن اور خوشحال و مسرور زندگی دینا ہے جبکہ رعایا کا فرض اتحاد، قانون کی اطاعت اور قربانی وایثار ہے۔ ریاست میں شہریوں کا بنیادی اور سب سے اہم حق آزادی ہے۔

- **یورپ کی سیاسی و عسکری یلغار**

طھطاوی، یورپ (برطانیہ و فرانس) کو عالمِ اسلام کے لئے سیاسی خطرے کے طور پر نہیں دیکھتے تھے۔ الجزائر پر فرانسیسی قبضہ (1830ء) کے وقت وہ فرانس میں موجود تھے۔ ان کی فکر و تحریر میں اس حوالے سے اضطراب و تفکر نظر نہیں آتا۔ طھطاوی کے نزدیک فرانس اور برطانیہ سائنس و ترقی کے علمبردار تھے۔ وہ یورپ کو سیاسی طاقت اور توسیع حکومت کی طرف نہیں بلکہ ترقی کی جانب گامزن تصور کرتے تھے۔

- **سائنس**

فکرِ طھطاوی میں یورپ کی ترقی وعظمت کا راز ریشنل سائنس میں پوشیدہ ہے۔ مصر کو یہ جدید سائنس لے لینی چاہیے۔ اسلام کو اس سے کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اہلِ یورپ نے مسلمانوں سے ہی سائنسی تعلیم حاصل کی تھی اس لئے اب مسلمان مغربی سائنس کا مطالعہ کریں گے تو وہی کچھ واپس لے رہے ہوں گے جو در حقیقت اُن ہی کا تھا۔ اس کے لئے مصر میں غیر ملکیوں کو مقیم ہونے کی دعوت دینی چاہیے۔ غیر ملکیوں کے مصر میں قیام کی حوصلہ افزائی، ان کے ساتھ خوشگوار تعلقات اور مظبوط رابطہ قائم کرنا چاہیے اور ان سے وہ سب کچھ سیکھنا چاہیے جو کہ وہ سکھائیں۔

- **تعلیم**

اس حوالے سے ان کے افکار حسبِ ذیل ہیں:

- مصریوں کو مغرب میں تعلیم حاصل کرنے کے مواقع دستیاب ہونے چاہیے۔
- فرانس کی طرح مصر میں بھی عام آدمی کو حصولِ تعلیم کے مواقع میسر ہونا چاہیے۔ ابتدائی تعلیم، سب کے لئے یکساں جبکہ ثانوی تعلیم، طلبا کے ذوق وانتخاب کے مطابق ہونی چاہیے۔
- تعلیم کو معاشرے کی نوعیت اور مسائل کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیے۔
- لڑکیوں کو بھی لڑکوں کی طرح تعلیمی مواقع اور ماحول میسر ہونا چاہیے۔ لڑکیوں کی تعلیم ایسی ہو جو انہیں ازدواجی ہم آہنگی اور بچوں کی تربیت کے ساتھ مختلف کاموں کی اہلیت بھی فراہم کرے جس سے وہ اپنی استعداد کے مطابق مردوں کی طرح کام کر سکیں۔
- تعلیم کا مقصد تعمیرِ شخصیت ہونا چاہیے نہ کہ صرف علوم کی منتقلی۔ انہیں جسمانی صحت، خاندان، احباب و معاشرہ میں فرائض کی پہچان دی جائے۔ سب سے اہم چیز ان میں جذبۂ حب الوطنی پروان چڑھانا ہے۔ کیونکہ حب الوطنی ہی وہ اہم تر محرک ہے جو

مہذب معاشرے کی تشکیل میں فردکی رہنمائی کرتا ہے۔

- **تعددِ زوجات**

طہطاوی کے نزدیک اسلام میں اس کی ممانعت نہیں ہے لیکن اجازت بیویوں میں انصاف کی شرط کے ساتھ دی گئی ہے۔ اگر شرط مفقود ہو تو اجازت ساقط ہو جاتی ہے۔

- **علما، اجتہاد اور جدید علوم**

طہطاوی کے مطابق اجتہاد کا دروازہ کھلنا چاہیے۔ جدید تقاضوں کے پیشِ نظر قوانینِ شرعیہ میں تبدیلی کی ضرورت ہے۔ جو قوانین ایک وقت اور علاقے کے لئے صحیح ہوں ضروری نہیں کہ وہ کسی دوسرے علاقے اور زمانے کے لوگوں کے لئے بھی مؤثر ہوں۔ فقہِ اسلامی اور وہ اصول وضوابط جن پر یورپی قوانین کی بنیاد ہے ان میں زیادہ فرق نہیں ہے۔ ایک مسلمان کو خاص حالات میں وہ قانون قبول کر لینا چاہیے جو اس کے اپنے دین کے علاوہ کسی اور ضابطہ کے تحت وضع کیا گیا ہو۔ علما کو چاہیے کہ شریعت کی از سرِ نو تشریح عصری تقاضوں کے مطابق کریں۔ شرع اور جدید دنیا میں ہم آہنگی پیدا کریں۔ عقلِ انسانی نے جن سائنسی علوم کو متعارف کروایا ہے علما انہیں پڑھیں اور ان سے واقفیت حاصل کریں۔ عقلیت و سائنس ہر دور میں مسلمانوں میں موجود رہی ہے مگر آج الازہر نئی سائنس کو قبول نہیں کر رہا۔ علما کو نئے علوم کے ساتھ رابطہ استوار کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر، انجینئرز، سائنس دانوں اور جدید علوم کے ماہرین کو عزت و اکرام کا وہی مقام حاصل ہونا چاہیے جو علما کرام کا ہے۔[1]

قاسم امین

مغربی فکر و تہذیب کے مداح خواہوں اور پرجوش داعیوں میں جنابِ قاسم امین (1863ء-1908ء) کا نام خاص طور پر سامنے آتا ہے۔ وہ مصر میں وکالت کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد 1881ء میں تعلیمی مشن کے افراد کے ساتھ فرانس گئے اور وہاں وکالت میں تخصص کے بعد مصر میں انہوں نے قانونی وعدالتی خدمات سرانجام دیں۔ ان کی تصنیف **تحریر المرأة** (آزادیٔ نسواں) 1899ء میں اور پھر 1900ء میں دوسری کتاب **المرأة الجديدة** (جدید خاتون) منظرِ عام پر آئی۔

تحریر المرأة میں قاسم امین نے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مصر کی پسماندگی کی وجہ عورتوں کی ناگفتہ حالت اور بالخصوص ان کی نقاب اوڑھنے کی روایت ہے۔ اسلام میں خواتین کو پردہ کرنے اور سر ڈھانپنے کا حکم نہیں ہے۔ یہ رواج نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تین نسلوں بعد اس وقت منظرِ عام پر آیا جب مسلمانوں نے بازنطینوں کے عیسائیوں کو نقل کرنا شروع کیا تھا جو اپنی عورتوں کے ساتھ اس قسم کی تنگ نظری کا سلوک کرتے تھے۔ قاسم امین کے نزدیک مسلم دنیا کو ترقی کے لئے پردہ کی روایت ترک کرنا ہو گی۔ یورپ کے لوگ جنہوں نے دانشوری میں کمال حاصل کر لیا ہے اور بجلی وبھاپ کی قوتیں دریافت کر لی ہیں، اگر پردہ اتنی ہی اچھی چیز ہوتا تو مغربی معاشرہ کیونکر اس سے دستبردار ہوتا۔ قاسم امین نے مزید طلاق اور تعددِ ازواج میں بھی اہلِ مغرب کی فکر کو اختیار کیا ہے۔ اسلام وقت و حالات کے مطابق تبدیلی کی اجازت دیتا ہے۔ خواتین کو ترقی کے عمل میں شریک کرنے کے لئے مغربی معاشروں کے

1- Extracted from: **Arabic Thought**, pp: 67-83; **Modernist Islam**, pp: 31-39; رفاعة رافع الطهطاوي, Retrieved 11 December 2016 from www.hindawi.org/contributors/25759631/

نمونہ پر مسائل کا حل نکالنا ضروری ہے۔دوسری کتاب المرأة الجدیدہ میں قاسم امین مغربی تہذیب و اقدار کو اپنانے کی بھرپور دعوت دیتے ہیں اور مسلم معاشرتی روایات پر نکتہ چینی بھی کرتے ہیں۔ مولانا ندویؒ نے اس کتاب پر تبصرے میں کہا ہے کہ مصنف نے اس کتاب میں مغربی طریقۂ بحث واستدلال کو اختیار کیا ہے کہ جس کے مطابق تجربہ یا حقیقت جن مسلّمات وعقائد کی تائید نہیں کرتے انہیں مسترد کردیا جائے۔اس طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے قاسم امین نے مصری معاشرے میں خواتین کے موجودہ وظائف وگھریلو کردار پر شدید نقد کرتے ہوئے اہلِ مغرب کی تقلید اور مغربی خواتین کے طرزِ حیات کو بطور مثال ونمونہ اپنانے کی تلقین کی ہے۔[1]

ان کتب کے اثرات پر مولانا ابوالحسن علی ندویؒ رقمطراز ہیں:

> یہ دونوں کتابیں مصر کے جدید حلقہ میں بڑی مقبول ہوئیں۔ان کی اشاعت اور آزادیٔ نسواں کی تحریک میں تجدد پسندوں نے جو سرگرمی دکھائی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتوں میں آزادی و بے پردگی کی ایک شدید لہر پیدا ہوئی۔ مصری عورتوں کے مخلوط اجتماعات کا رواج ہونے لگا اور تعلیم حاصل کرنے کے لئے مصری لڑکیاں اور طالبات یورپ اور امریکہ کا سفر کرنے لگیں۔[2]

مصر کی دینی وفکری فضا پر اثرات

اس تمام عمل سے مصر کی فکری ودینی فضا کس طرح متاثر ہوئی، اس پر مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے حکیمانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ مولانا ندویؒ قاری کو حقیقتِ حال پر مطلع کرنے کے لئے الفاظ وعبارات کو نہایت عمدگی سے اختیار کرتے ہیں۔اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا محترمؒ کا تجزیہ ان ہی کے الفاظ میں پیش کیا جائے۔ لکھتے ہیں:

> یورپ سے تعلیم پاکر آنے والے عرب فضلاء کی حالت یہ تھی کہ مغربی روح اُن کے اندر پوری طرح سرایت کرچکی تھی وہ اسی کے دماغ سے سوچتے تھے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کے پھیپھڑوں سے سانس لیتے تھے وہ اپنے مستشرق اساتذہ کی صدائے بازگشت بن کر وہی خیالات و نظریات پورے یقین ووثوق اور پورے جوش اور سرگرمی کے ساتھ اپنے ملک میں پھیلانے کی کوشش کرتے، دنیا کے کسی گوشے میں اگر کوئی مستشرق کوئی نظریہ یا خیال پیش کرتا تو مصر میں نہ صرف اس کی حمایت کرنے والا بلکہ پورے خلوص اور پورے زورِ قلم اور انشاءپردازی کے ساتھ اس کا شارح وداعی کوئی نہ کوئی ادیب اور مفکر اسی وقت مہیا ہو جاتا۔ مثلاً قرآن مجید کا انسانی تعبیر کا نتیجہ ہونا، دین وسیاست کی تفریق، اسلام کی نظامِ حکومت سے یکسر بے تعلقی اور اس کا محض ایک اعتقادی، اخلاقی اور عباداتی نظام ہونا، سیکولرازم کی دعوت، عربی زبان وادب کے اولین مآخذ (شعر جاہلی وغیرہ) کی صحت وثبوت سے انکار، حدیث کی قیمت،

1- ماخوذاز: **Modernist Islam**, p: 61-69؛ سید ابوالحسن علی ندوی، **مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش**، ص: 144-147

2- **مسلم ممالک...**، ص: 146

حجیت اور سنت کی صحت کا انکار یا تشکیک، عورتوں کی آزادی اور مردوں کے ساتھ مساواتِ کلی اور بے پردگی کی تلقین و تحریک، فقہ اسلامی کو رومن لاء سے ماخوذ اور اس کی اسپرٹ سے متاثر قرار دینا، قدیم تہذیبوں کے احیا کا نعرہ، عہدِ فرعونی کی تقدیس، اس کی تہذیب، ادب اور کارناموں پر فخر، مقامی عامی زبان میں تصنیف و تالیف اور لاطینی حروف کی اختیار کرنے کی دعوت، مغربی قانون کی بنیاد و اصول پر قانون سازی اور عربی قومیت اور مادی سوشلزم اور بعض وقت مارکسی کمیونزم کی دعوت۔ ان سب چیزوں میں مغربی فکر بلکہ مغربی طرز ادا اور تعبیر تک کے گھنے سائے آپ کو اہلِ عرب کے دماغوں اور ان کی تحریروں پر اپنے بازو پھیلائے ہوئے نظر آئیں گے۔ وہ اس پر اس طرح چھا گئے جس طرح بڑے بڑے درخت نوخیز پودوں کو اپنے سایہ میں لے لیتے ہیں۔ مغربی فکر کا اثر ان پر اس طرح پڑتا نظر آتا ہے جس طرح کسی صاف شفاف آئینہ میں آفتاب کا عکس۔ [1]

اس کے بعد تالیف و ترجمہ کی تحریک کا رُخ سائنٹفک علوم کے بجائے فکر و فلسفہ اور ادب کی جانب ہونے پر تنقید کرتے ہوئے مولانا ندویؒ لکھتے ہیں:

یہ ادباء اور اہلِ قلم اپنے ملک اور ملت پر اور اپنی زبان و ادب پر بڑا احسان کرتے اگر یہ مغربی زبانوں کی ان کتابوں کو عربی میں منتقل کرتے جو سائنٹفک علوم پر لکھی گئی ہیں اور جن سے عالمِ عربی کا کتب خانہ اب بھی خالی ہے جس طرح جاپان کے ادباء و اہلِ قلم نے کیا اور اس کی بدولت اپنے ملک کو ایک ایسا صنعتی ملک بنا دیا جو طبعی علوم اور صنعتی علوم میں یورپ کے بڑے سے بڑے ملک سے آنکھیں ملا سکتا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان کی تمام تر توجہ اور دلچسپی کا مرکز صرف ادبیات، علومِ عمرانیہ، فلسفہ، تاریخ، ناولیں، افسانے اور الحاد و بغاوت اور فکری انتشار کے داعیوں اور علمبرداروں کی تصانیف تھیں جنہوں نے اسلامی ممالک میں بھی ایک نیا فکری انتشار اور اخلاقی انارکی پیدا کر دی اور قومی شخصیت و کردار کو اور کمزور کر دیا اور یہاں غیر ضروری طریقہ پر افکار و اقدار اور مکاتبِ فکر کی ایک نئی کشمکش پیدا ہو گئی۔ [2]

آگے چل کر مولانا ندویؒ نے مصر میں فکری کشمکش اور لادینی لہر کی صورتحال، لارڈ کرومر کے حوالے سے بیان کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

لارڈ کرومر نے جو ایک ایسے جدید مصر کی تشکیل کا سب سے بڑا مغربی داعی تھا جو اسلام کے برائے نام رشتے کے ساتھ مغربی افکار و اقدار کا حلقہ بگوش اور علمبردار ہو، اس طبقے کی

1- **مسلم ممالک...**، ص: 147-149

2- ایضاً، ص: 149- 150

اعتقادی، ذہنی اور اخلاقی کیفیت کی تصویر کشی کی ہے اور بڑی خوبی کے ساتھ دکھایا ہے کہ مغربی تعلیم کی چکی میں پس کر کس طرح ایک ایسی نئی مخلوق پیدا ہوئی ہے جو نہ پورے طور پر مسلمان ہے نہ مغربی۔ یورپ کے عیسائی متشککین اور مشرق کے مسلمان متشککین میں فرق ہے، اس کی بھی اس نے صحیح نشاندہی کی ہے۔ ان افراد کی مغرب زدگی، اسلامی معاشرہ میں ان کی حیثیت، ان کی حیرانی و سرگردانی اور اسلام کے شجرۂ حیات سے ان کی بے تعلقی کس حد تک پہنچ گئی تھی اس کا اندازہ بھی حسبِ ذیل اقتباسات سے ہوگا۔ وہ اپنی کتاب مصر جدید، Modern Egypt میں لکھتا ہے: مصری معاشرہ تیزی کے ساتھ تغیر پزیر ہے جس کا فطری نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ایک ایسے افراد کی جماعت پیدا ہو گئی ہے جو مسلمان ہیں تو اسلامی تہذیب سے عاری اور اگر یورپین ہیں تو کمر شکستہ (کمزور اور یورپی صفات سے بھی معرا) یورپ کا اثر یافتہ مصری بسا اوقات برائے نام تو مسلمان رہتا ہے لیکن فی الحقیقت عموماً وہ منکرِالٰہیات (Agnostic) ہوتا ہے اور اس کے اور الازہر کے ایک عالم کے درمیان اتنی ہی بڑی خلیج حائل ہوتی ہے جتنی کہ ایک عالم اور ایک یورپین کے درمیان... سچ تو یہ ہے کہ یورپ کی تعلیمی چکی سے گزر کر نوجوان مصری اپنی اسلامیت یا کم از کم اس کا بہترین جزء کھو ہی بیٹھتا ہے...[1]

جمال الدین الافغانیؒ (1839ء-1897ء)

انیسویں صدی کے تجدد پسندوں کے برعکس مصر میں زوال پذیر ہوتی امتِ مسلمہ میں حیاتِ جاوداں کا پیغام اتارنے، مغربی استعماریت کی یلغار توڑنے اور اہلِ مصر کا رشتہ فکرِ اسلامی سے جوڑنے کے لئے جمال الدین افغانی کی شخصیت تاریخ کا روشن باب ہے۔

ان کا مصر میں پہلا قیام صرف چالیس دن کا تھا اس دوران انہوں نے مصر کی نوجوان نسل میں ملتِ اسلامیہ کی بقا، استعمار سے آزادی اور اصلاح و انقلاب کی فکر کی تخم ریزی کی۔ اس کے بعد وہ 1871ء میں مصر آئے اور 1879ء تک مصر میں مقیم رہے، اس دوران انہوں نے سیاسیاتِ مصر میں اہم کردار ادا کیا[2]۔ اپنے قیامِ پیرس کے دوران انہوں نے **العروۃ الوثقیٰ** جریدہ جاری کیا۔ جس کا پہلا پرچہ مارچ 1884ء کو شائع ہوا۔ لیکن اکتوبر 1884ء میں یہ جریدہ سیاسی دباؤ کی وجہ سے بند ہو گیا۔[3]

1- **مسلم ممالک...**، ص: 141- 142

2- جمال الدین الافغانیؒ کے تعارف اور حیات و خدمات کی تفصیل کے لئے دیکھیے: محمد عبدالغفار، **آثارِ جمال الدین افغانی**؛ محمد اکرام چغتائی، **جمال الدین افغانی (اتحاد عالمِ اسلامی کا نقیب)**؛ محمد عبدالقدوس قاسمی، **مضامین جمال الدین افغانی**؛ احمد امین، **زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث**، ص: 59- 120؛ ابو ریہ، **جمال الدین افغانی**؛ Nikki R. Keddie, **Sayyid Jamal-ad-Din "al-Afghani"**

3- العروۃ الوثقیٰ کا پہلا شمارہ مارچ 1884ء میں پیرس سے جاری ہوا۔ علامہ جمال الدین افغانیؒ نے اس جریدۃ کی بناڈالی اور شیخ محمد عبدہ کو اس کی ادارت سنبھالنے کی دعوت دی جسے انہوں نے قبول کر لیا۔

جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ فاتحة الجریدة میں العروة الوثقیٰ کے اجراء کا مقصد، مسلمانوں کو اہلِ مشرق کے حالات سے باخبر رکھنا، ان کے اضمحلال اور کمزوری کی وجوہ کا ذکر اور ان راستوں کی نشاندہی کرنا جس سے وہ مستقبل کی آفتوں سے بچ سکیں، بیان کرتے ہیں۔ نیز ایسے افراد کے خیالاتِ باطلہ کا ازالہ کرنا جو سمجھتے ہیں کہ جب تک مسلمان ان اصولوں پر قائم رہیں گے جن کے ذریعہ ان کے اسلاف نے کامیابی حاصل کی تھی تب تک وہ تمدن میں ترقی نہیں کر سکتے۔ اس کے ساتھ مسلمانوں پر عالمی سیاست کے اثرات سے انہیں باخبر رکھنا اور صحیح سیاست کی طرف ان کی رہنمائی کرنا۔[1]

جمال الدین افغانیؒ کی اصلاحی جدوجہد کے محور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے احمد امین لکھتے ہیں:

> **ويقول الشيخ محمد عبده: أما مقصده السياسى الذى قد وجه اليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعى مدة حياته – وكل ما اصابه من البلاء أصابه فى سبيله – فهو انهاض دولة اسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شئونها حتى تلحق الامة بالامم العزيزة والدولة بالدول القوية فيعود للاسلام شأنه والدين الحنيفى مجده ويدخل فى هذا تقليص ظل بريطانيا فى الأقطار الشرقية.**[2]

جمال الدین افغانیؒ کا سیاسی مقصد جس کی طرف ان کے تمام افکار کا رُخ تھا اور اپنی تمام زندگی انہوں نے جس کوشش میں صرف کی تھی اور جس راستے میں انہوں نے ہر مصیبت اور تکلیف برداشت کی تھی وہ اسلامی حکومت کے ضعف کو دور کرنا اور اس کو بیدار کرنا ہے تاکہ وہ دنیا کی طاقتور اقوام کے ساتھ آگے بڑھ سکے پس اس طرح اسلام کو سطوت و عزت حاصل ہو جائے اور مشرقی ممالک سے برطانیہ کا اقتدار ختم ہونا اس جدوجہد کا اہم حصہ تھا۔

جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا رشتہ اپنے دین وملت کے ساتھ قائم رکھنے میں علامہ جمال الدین افغانیؒ کے افکار کا واضح اثر ہے۔ جیسا کہ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ لکھتے ہیں:

> وہ ان چند افراد میں سے ہیں جنہوں نے جدید اسلامی نسل کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے۔ ان کی عظمت کا سب سے بڑا پہلو یہ ہے کہ انہوں نے مصر کے تعلیم یافتہ اور ذہین طبقہ کو الحاد و لادینیت کی آغوش میں جانے کے کام میں مزاحمت کی۔[3]

ذیل کی سطور میں ان کے افکار کو مختصراً ذکر کیا جاتا ہے۔

- **امتِ مسلمہ کی حالتِ زار پر دردمندی**

بلادِ اسلامیہ پر تسلط کے مغربی عزائم کے نتیجہ میں امتِ مسلمہ کی حالتِ زار پر مسلمانوں کو علامہ جمال الدین افغانیؒ یوں متوجہ

1- جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده، **العروة الوثقىٰ**، ص: 47- 48

2- **زعماء الاصلاح**، ص:106

3- **مسلم ممالک...**، ص:139

کرتے ہیں:

بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ووصل العدوان فيهم نهايته وأدرك المتغلب منهم نكايته خصوصاً فى المسلمين منهم فمنهم ملوک أنزلوا عن عروشهم جوراً وذوو حقوق فى الأمرة حرموا حقوقهم ظلما وأعزاء ياتوا أذلاء وأجلاء أصبحوا حقراء وأغنياء أمسوا فقراء وأصحاء أضحوا سقاماً وأسود تحولت أنعاما ولم تبق طبقة من الطبقات الاوقد مسها الضر من أفراط الطامعين فى أطماعهم خصوصاً من جراء هذه الحوادث التى بذرت بذورها فى الاراضى المصرية من نحو خمس سنوات بأيدى ذوى المطامع فيها. [1]

اہلِ مشرق پر ظلم کی انتہا ہو چکی ہے۔ان پر دست درازی کی حد ہو گئی ہے۔اور ان کا بیشتر حصہ اپنی بدترین حالت کو پہنچ گیا ہے۔ خصوصاً مسلمانوں کے بارے میں ان کی طرف سے حد سے زیادہ مظالم ہوئے ہیں ان کے بادشاہ اپنے تختوں سے ظلماً اتار دیئے گئے اور ان کے امراء کو زبردستی ان کے حقوق سے محروم کر دیا گیا۔عزت والے ذلیل ہو گئے،ذی قدر حقیر ہو گئے، دولت مند فقیر بن گئے، تندرست بیمار کر دیئے گئے، شیر شتر مرغ بن گئے اور کسی جماعت کا کوئی طبقہ ایسا باقی نہیں رہا جو ان حریص افراد کے دستِ تعدی سے آفات میں مبتلا نہ ہوا ہو خصوصاً وہ حادثات جن کا بیج سرزمینِ مصر میں تقریباً پانچ سال ہوئے ان حریصوں کے ہاتھوں بویا جا چکا ہے۔

- **مصر کی اہمیت اور مغربی غلبہ پر اضطراب**

علامہ جمال الدین افغانیؒ مصر پر استعماری قوتوں کے غلبہ اور یہاں کے پریشان کن حالات کے حوالے سے امتِ مسلمہ کو یوں چوکنا کرتے ہیں:

ان الحالة السئية التى أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً. ان مصر تعتبر عبدهم من الأراضى المقدسة ولها فى قلوبهم منزلة لا يحلها سواها نظراً لموقعها من الممالک الاسلامية ولانها باب الحرمين الشريفين...ان الخطر الذى ألم بمصر نفرت له أحثاء المسلمين وتكلمت به قلوبهم ولن تزال آلامة تستفزهم ما دام الجرح نغاراً وما هذا بغريب على المسلمين فان رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة. [2]

مصر کی جو بُری حالت اس وقت ہو گئی ہے اس کا برداشت کرنا تمام مسلمانوں کے نفوس کے

1- **العروة الوثقیٰ**، ص: 43

2- ایضاً، ص: 44- 45

لئے کچھ سہل نہیں ہے۔ ممالک اسلامیہ میں اس کا حل و قوع ایسا ہے کہ مصر اُن کے پاس مقدس سرزمینوں میں شمار ہوتا ہے ان کے دلوں میں اس کا ایک ایسا درجہ ہے کہ ایسا درجہ کسی اور سرزمین کو حاصل نہیں۔ یہ اس لئے ہے کہ وہ حرمین شریفین کا دروازہ ہے... جو خطرہ اس وقت مصر پر نازل ہوا ہے اس نے مسلمانوں کے اندر اضطراب پیدا کر دیا ہے۔ جب تک یہ زخم تازہ رہے گا ان کی بے چینی زائل نہ ہو گی کیونکہ مسلمانوں کا دینی تعلق، قومی اور لسانی تعلق سے زیادہ قوی ہے۔

- **اتباعِ اسلاف کی تلقین**

علامہ جمال الدین افغانیؒ، مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ وہ مغرب کی تقلید کرنے کے بجائے اسلاف کی طرح اسلام کے زریں اصولوں کو اپنائیں، جیسا کہ **العروة الوثقیٰ** کی درج ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وان الظهور فى مظهر القوة لدفع الكوارث انما يلزم له التمسک ببعض الاصول التى كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم وهى ماتمسكت به أعز دولة أوربية وأمنعها ولا ضرورة فى ايجاد المنعة الى اجتماع الوسائط وسلوک والمسالک التى جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الاخرى.[1]

آفات کو دفع کرنے والی قوت کو منصۂ شہود پر ظاہر ہونے کے لئے صرف اتنا لازم ہے کہ جن بعض اصولوں پر ان کے مشرقی آباء اور ان کے اسلاف کاربند تھے یہ ان پر عمل پیرا ہو جائیں۔ ان ہی اصولوں کو یورپ کی زیادہ باعزت اور زیادہ مستحکم سلطنت نے اپنا نصب العین بنالیا ہے اور مغربی سلطنتوں نے جو استحکامات ایجاد کئے ہیں جن اسباب کو انہوں نے جمع کیا ہے اور جن اصولوں پر وہ چل رہے ہیں ان کی پیروی کی ضرورت نہیں۔

- **علما کی اہمیت اور کردار**

علامہ افغانیؒ نے **رجوع الی القرآن والسنة** کی بارہا دعوت دی ہے اور علما کو اس حوالے سے اپنا کردار ادا کرنے پر ابھارا ہے۔ ان کے نزدیک علما کی حیثیت قوم کی روح اور ملت کے قائد کی ہے اور علما پر لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کو اصلاح پر آمادہ کریں۔ وہ **العروة الوثقیٰ** کے مضمون **اسباب حفظ الملک** میں بیان کرتے ہیں:

لو تدبرنا آيات القرآن واعتبرنا بالحوادث التى ألمت بالممالک الاسلامية لعلمنا أن فينا من حاد عن أوامر الله وضل عن هديه ومنا من مال عن الصراط المستقيم الذى ضربه الله لنا وأرشدنا اليه وبيننا من اتبع أهواء الانفس وخطوات الشيطان ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾فعلى العلما الراسخين

1- **العروة الوثقیٰ**، ص: 47

وهم روح الامه وفواد الملة المحمديه ان يهتموا بتنبيه الغافلين عن ما اوجب الله وايقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين ويعلموا الجاهل ويزعجوا نفس الذاهل ويذكروا الجميع بما أنعم الله به على آبائهم ويستلفتوهم الى ما أعدا الله لهم لو استقاموا ويحذرهم سوء العاقبة لو لم يتداركوا أمرهم بالرجوع الى ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم و أصحابه ورفض كل بدعة والخروج عن كل عادة سيئة لاتنطبق على نصوص الكتاب العزيز ويقصوا عليهم أحوال الامم الماضية وما نزل بها من قضاء الله عند ما حادت عن شرائعه ونبذت أوامره ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾على العلما أن يزيلوا اليأس بتذكير وعدالله ووعده الحق فى قوله تعالىٰ ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾هذه وظيفة العلما الراسخين وماهم بقليل بين المسلمين ولانظنهم يتهاونون فيما فوض الله اليهم ووكل الى ذمتهم وهم أمناء الدين وحملة الشرع ورافعوا لواء الاسلام وأوصياء الله على المؤمنين أعانهم الله على خير أعمالهم ونضع بهم المؤمنين بارشادهم.[1]

اگر ہم آیاتِ قرآنیہ پر غور کریں اور ان حوادث سے جو اسلامی ممالک کو درپیش ہیں عبرت پکڑیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ہم نے اوامرِ الٰہی سے کنارہ کشی اختیار کرلی ہے اور ہدایت الٰہی سے منہ موڑ لیا ہے۔ ہم میں وہ لوگ بھی ہیں جو ہوائے نفس اور خطواتِ شیطان کے متبع ہیں (یہ اس لئے کہ جو نعمت اللہ کسی قوم کو دیا کرتا ہے جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلیں اللہ اسے نہیں بدلا کرتا اور اس لئے کہ اللہ سنتا اور جانتا ہے)[2]علمائے راسخین جوامت کی روح اور ملتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قائد ہیں ان پر لازم ہے کہ وہ غافلوں کو اوامرِ الٰہی کی پابندی پر متنبہ کریں اور فرائضِ دین کے معاملے میں انہیں گہری نیند سے بیدار کریں۔ جاہلوں کو تعلیم دیں اور انہیں متوجہ کریں ان بشارتوں کی طرف جن کا اللہ نے بشرطِ استقامت وعدہ کیا ہے۔ لیکن اگرانہوں نے اس راستے کی طرف رجوع نہ کیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا راستہ ہے اور ہر بدعت کو ترک نہ کیا اور ہر اُس بُری عادت کو نہ چھوڑا تو اس روش پر علما انہیں سوءِ عاقبت سے ڈرائیں۔ علما، مسلمانوں کے سامنے امم ماضیہ کے احوال بیان کریں اور جب ان امتوں نے احکامِ الٰہی کو چھوڑ دیا تو ان کے بارے میں اللہ کا فیصلہ بیان کریں (پھر اللہ نے ان کو

1- **العروة الوثقىٰ**، ص: 160- 161

2- الانفال 8: 53

دنیا کی زندگی میں رسوائی کا مزہ چکھایا اور آخرت کا عذاب تو بہت بڑا ہے کاش یہ سمجھ رکھتے)[1]
اور علما پر لازم ہے کہ وہ یاس و ناامیدی کی کیفیت کو زائل کریں اللہ کے اس وعدہ کی تذکیر کرتے ہوئے کہ (جو لوگ تم میں سے ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ ان کو زمین میں حکومت دے گا جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حاکم بنایا تھا اور ان کے دین کو جسے اس نے ان کے لئے پسند کیا ہے مضبوط کرے گا اور خوف کے بعد ان کو امن بخشے گا)[2] یہ علما راسخین جن کی تعداد مسلمانوں میں کم نہیں، کی ذمہ داری ہے اور ہم ان کے بارے میں یہ گمان نہیں رکھتے کہ جو ذمہ داری اللہ نے ان کے سپرد کی ہے وہ اس میں کوتاہی برتیں گے۔ علما دین کے امین اور شریعت کے محافظ ہیں۔ انہوں نے علمِ اسلام اٹھا رکھا ہے اور وہ مومنین پر اللہ کی جانب سے وصیت و نصیحت کرنے والے ہیں اللہ اُن کے اعمالِ خیر میں مدد فرمائے اور اُن سے مومنین کو نفع پہنچائے۔

- **اخوتِ اسلامی اور اتحادِ امت**

اخوتِ اسلامی اور اتحادِ امت کی فکر پیش کرتے ہوئے علامہ جمال الدین افغانیؒ نے مسلمانوں کو باہمی انتشار اور جھگڑوں کو ترک کر کے ان قوتوں کے مقابلے میں متحد ہونے کی دعوت دی ہے جو انہیں اپنے پنجۂ استبداد میں جکڑ رہی ہیں۔[3]

- **نظریۂ قومیت، منافیِ ایمان ہے**

علامہ جمال الدین افغانیؒ کے نزدیک، قومیت، ایک محدود اور منافیِ ایمان نظریہ ہے۔ اسلام کی تعلیمات اور تاریخ ہماری اس جانب رہنمائی کرتی ہیں کہ دینِ اسلام کا معتقد قبائلی رابطوں اور رنگ و نسل کے تعصبات میں مبتلا نہیں ہو سکتا۔ اس کا مرکزِ نظر ہمیشہ دین کا جامع رابطہ رہتا ہے۔ دینِ اسلام کے تمام افراد ایک امت ہیں اور خاندانِ اسلام کے فرزند ہیں اور ایک ہی عصبیت رکھتے ہیں جو اسلام کی عصبیت ہے۔ اسلام کی عصبیت میں تمام عصبیتیں گم ہو جاتی ہیں مسلمان جس قدر اعتقاد میں راسخ ہوتا ہے اسی قدر جنس، قبیلہ، نسل و علاقے کے بندھنوں سے الگ ہو جاتا ہے اور ان محدود رابطوں کو توڑ کر ایک عالمگیر رابطہ لازم کر لیتا ہے جو اعتقاد کا رابطہ ہے۔[4]

- **مغربی طرزِ تعلیم پر تنقید**

علامہ جمال الدین افغانیؒ کی نظر میں مغربی طرزِ تعلیم اور علومِ جدیدہ کی تحصیل کا مروجہ طریقۂ کار مسلمانوں کے موجودہ ضعف کو دور کرنے کے لئے سود مند نہیں ہے۔ **العروة الوثقیٰ** کے مضمون **ماضی الامة و حاضرها و علاج عللها** میں انہوں نے مغربی طرزِ تعلیم کا ناقدانہ تجزیہ پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اصحاب الرائے کے خیال میں زوال سے ترقی کی جانب بڑھنے

1- الزمر 39: 26

2- النور 24: 55

3- دیکھیے: **العروة الوثقیٰ**، مضمون: انحطاط المسلمین و سکونهم و سبب ذلک، ص: 70- 75؛ مضمون: الوحدة والسیارة، ص: 114- 119

4- دیکھیے: **العروة الوثقیٰ**، مضمون: الجنسیة والدیانة الاسلامیة ،ص: 49- 52

کے لئے یورپی طرزِ تعلیم دینی چاہیے۔ مدارسِ عمومیہ (پبلک سکولز) کو ہر جگہ ہر گاؤں میں کھولنا چاہیے لیکن کیا اس سے ملت کو کوئی حقیقی فائدہ حاصل ہو سکے گا؟ قوم کے افراد یہ نہیں جانتے کہ ان مغربی علوم و معارف کا تخم کس طرح بویا گیا ہے اور کس پانی سے اس کی آبیاری کی گئی ہے۔ پھر ایک تنزل یافتہ قوم کے افراد جو ان علومِ جدیدہ کو حاصل کرتے ہیں تو ان کی حیثیت ناقلانِ علوم کی ہوتی ہے۔ اور اجنبی قوم کی عظمت کا سکہ ان کے دلوں پر بیٹھا ہوتا ہے اور اپنی ملت کے احیا و ارتقا کا موجب وہ اسی اجنبی قوم کو گردانتے ہیں۔ ترکوں اور مصریوں نے یورپ کے جدید ترین طرز پر کئی مدارس کھولے اور متعدد افراد کو مغربی ممالک بھیجا لیکن کیا اس عمل سے ان کا معاشی، دفاعی اور صنعتی میدان مضبوط ہو گیا اور ذاتی مفادات پر قوم کی فلاح و بہبود کی ترجیح کا جذبہ حب الوطنی راسخ ہو گیا؟ ایسا نہیں ہوا، بلکہ اس سے مقلدینِ اغیار کی ایک بڑی جماعت پیدا ہو رہی ہے جو مغربی سانچے میں نہ ڈھلنے والوں کو حقیر سمجھ کر ذرہ برابر اہمیت نہیں دیتے۔[1]

- **جدید دنیوی علوم، دینی قوت کا ذریعہ ہیں**

علامہ افغانیؒ کے نزدیک دنیوی علوم، دین کے مخالف نہیں بلکہ دین کی قوت کا باعث ہیں اور شریعت اس کی ترغیب دیتی ہے۔ عالَم کی سلطانی علم ہی کے ہاتھ میں ہے۔ علم کے بغیر حکومت قائم ہو سکتی ہے نہ کبھی ہوئی ہے اور نہ آئندہ ہو سکے گی۔ اقوام یورپ جو اس وقت سارے عالَم پر چھائے ہوئے ہیں یہ ملک گیری نہ یورپ کی ہے نہ انگریزوں کی۔ یہ علم ہے جو ہر جگہ اپنی شان و شوکت کا اظہار کر رہا ہے۔ دولت و ثروت، تجارت و صنعت و حرفت نتیجہ ہے زراعت کا۔ زراعت کیمیا، نباتات اور ریاضی کے علم کے بغیر نہیں کی جا سکتی۔ طبیعات، کیمیا، علمِ ہندسہ اور حساب کے بغیر صنائع کا حصول ناممکن ہے۔[2]

علامہ افغانی کی نظر میں دینی اور دنیوی علوم کے ماہرین ایک دوسرے سے اجنبی اور غیر متعلق نہیں ہیں بلکہ ایک ہی سکہ کے دو رُخ ہیں۔ انہوں نے علما کو صناعتِ فکریہ اور علومِ جدیدہ کے ماہرین کو صناعتِ عملیہ سے وابستہ افرادِ معاشرہ کے طور پر پیش کیا ہے۔[3]

- **سائنس**

علامہ جمال الدین افغانیؒ یہ فکر پیش کرتے ہیں کہ سائنسی علوم کا منبع اور تمام ترایجادات کا خالق اللہ تبارک و تعالیٰ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ وہ صانع ہے کہ جس کی صناعی میں عقلیں حیران اور اس کے بدیع و عجائبات سمیٹنے میں سرگرداں ہیں۔ وہ سائنسی علوم کی تحصیل کو حصولِ سیادت کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔[4]

انیسویں صدی کے پر آشوب دور میں احیائے ملت کے لئے جمال الدین افغانیؒ کے افکار و مساعی کے تناظر میں ایم۔ایم۔ شریف آپ کو عظیم مفکر قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> He was the greatest oriental thinker of the thirteenth/ nineteenth century. It has rightly been said that the message of al-Afghãni burst through the reigning obscurantism as a splendid lightning. He was a thinker and at the same time a man of action,

---

1- ملخص از **العروة الوثقیٰ**، ص: 56- 59

2- ملخص از محمد اکرام چغتائی، **مجموعہ سید جمال الدین افغانی**،، ص:243- 247

3- دیکھیے ایضاً، ص:265- 267

4 دیکھیے ایضاً، ص: 268- 270

endowed with a penetrating intelligence and a great heart. His rare intellectual gifts and his high moral qualities gave to his personality the magnetism peculiars to all great leaders and drew to him many followers. Al-Afghani was for the Muslim world a comprehensive personality, being at the same time a great thinker, a religious reformer, and a political leader.[1]

وہ انیسویں صدی کے عظیم مشرقی مفکر تھے۔ بجاطور پر کہا جا سکتا ہے کہ الافغانی کا پیغام، اصلاح کی مخالف قوتوں کے خلاف بجلی کی طرح کوندتی ہوئی زبردست کڑک تھی۔ وہ ایک مفکر تھے تو ایک عملی انسان بھی، جنہیں پُر تاثیر ذہانت اور وسعتِ قلبی عطا ہوئی تھی۔ اس نایاب فطانت اور اخلاق و اوصاف نے ان کی شخصیت کو تمام عظیم رہنماؤں کی طرح ایسی مقناطیسی خصوصیت عطا کر دی تھی کہ کئی پیروکاران کی طرف کھینچے چلے آئے۔ الافغانی، مسلم دنیا کے لئے ایک جامع شخصیت کے مالک تھے۔ وہ ایک ہی وقت میں عظیم مفکر، مذہبی مصلح اور سیاسی رہنما تھے۔

جمال الدین افغانی کے افکار نے مصر پر گہرے نقوش چھوڑے۔ ان کے افکار و نظریات سے متاثر ہونے والے نوجوانوں میں محمد عبدہ سرفہرست ہیں۔ محمد عبدہ، علامہ افغانیؒ کے وہ شاگردِ رشید، رفیقِ کار اور دستِ راست ہیں جنہوں نے اپنے استاذ کی صحبت سے اسلام کی خدمت کا بے پناہ جذبہ پانے کے بعد مسلمانوں کی دینی و اجتماعی اصلاح کو اپنا مقصدِ زندگی بنالیا۔ آئندہ فصل میں محمد عبدہ کے احوال و آثار بیان کئے جائیں گے۔

حاصلِ کلام

انیسویں صدی عیسوی میں مصر، روایتی مسلم معاشرے سے جدید مغربی قالب میں ڈھلتا ہوا نظر آتا ہے۔ حملۂ فرانس کے بعد مصری، مغرب کی علمی، تمدنی و عسکری ترقیات سے متعارف ہوئے لیکن عملاً محمد علی نے مصر میں اپنی مضبوط ریاست کی تشکیل کے لئے وہ اقدامات کئے جن سے تعلیم، معاشرت، سیاست، قانون و عدالت غرض ہر شعبہ حیات میں اہلِ مصر پر یورپی محققین و اساتذہ و انتظامی عہدیداران کی برتری قائم ہوئی۔ مدارس اور علما کا ریاستی کردار ختم کیا جانا سیاسی و معاشرتی دوائرِ حیات میں اسلام کی حاکمیت پر کاری ضرب کے مترادف تھا۔

بعد ازاں محمد علی کے جانشینوں کے عہد میں مصر، مغربی طاقتوں کے شکنجہ میں جکڑ چکا تھا۔ مغرب کے اقتصادی اور سیاسی منصوبوں کے سبب یہاں علم و فکر کی دنیا میں جمود نظر آتا ہے۔ سیاسی و اقتصادی عدم استحکام کے سبب تعلیم کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی۔ برطانوی عہدِ حکومت میں بھی مصریوں کی علمی ترقی سے اغماض برتا گیا۔ البتہ عیسائی مشنریوں کے قائم کردہ تعلیمی اداروں اور رسائل و جرائد کے ذریعہ مغربی مادی افکار کی منتقلی اور مذہب مخالف پروپیگنڈہ جاری رہا۔ گو کہ مسلمانوں کی اکثریت اسلام پسند تھی لیکن سرکاری و مشنری تعلیمی اداروں اور یورپ سے تعلیم حاصل کرنے والے افراد پر مشتمل قلیل مصری طبقہ، جسے ملک میں علم و دانش کے

1- M.M. Sharif, **A History of Muslim Philosophy**, II/ 1483- 1484

رہنمائی حیثیت حاصل ہوئی تھی، کے نزدیک اسلام، عصرِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں تھا۔ نیز وہ سمجھتے تھے کہ علما کے پیش کردہ اسلام اور حقیقی اسلام میں فرق ہے۔ آزادی و مساواتِ انسانی کی بناپر ہر فرد کو اسلام کی تعبیر و تشریح کا حق حاصل ہے۔

ان حالات میں جمال الدین افغانیؒ نے بلادِ اسلامیہ پر مغربی استعماری عزائم وخطرات کے حوالے سے مسلمانوں کی بیداری میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے سائنس کو اسلام کی مخالف کے بجائے حصولِ سیادت کا ذریعہ بتایا اور مسلمانوں کو تعلیماتِ دینیہ پر لزومِ عملی اور طریقۂ اسلاف پر کاربند رہنے کی تلقین کی۔ ان کے شاگردوں میں سے محمد عبدہ کی حیات وخدمات آئندہ فصل میں بیان کی جائیں گی۔



فصل سوم: مفتی محمد عبدہ — سوانح و آثار

اسمِ گرامی وولادت

آپ کا نام محمد عبدہ بن حسن خیر اللہ ہے۔ والد کی طرف سے آپ کے اجداد ترکمانی الاصل ہیں۔ آپ کا سنِ ولادت 1266ھ/1849ء ہے[1]۔ مقامِ ولادت ایک مصری گاؤں تھا جس کے بارے میں روایات ہیں کہ اول یہ صوبۂ بحیرہ کا گاؤں محلة نصر ہے، دوم، یہ صوبہ غربیہ میں طنطا کے قریب گاؤں حصة شبشیر ہے۔ سوم یہ صوبہ غربیہ ہی کا گاؤں شنرا ہے۔ تاہم سوانح نگاروں کے نزدیک راجح قول محلة نصر کے مقامِ ولادت پر ہے۔[2]

ابتدائی تعلیم و تربیت

محمد عبدہ کا بچپن فلاحین کی مانند ایک دیہاتی زندگی میں گزرا۔ گاؤں کی کھلی فضا اور اس کے رسوم و رواج نے ان کی ابتدائی زندگی پر مثبت نقوش چھوڑے۔ یہاں انہوں نے تیراکی اور شہسواری بھی سیکھی اور لوگوں کے درمیان گھلنا ملنا، ملنساری اور ان کی مدد کے لیے ہمدردانہ جذبات بھی محمد عبدہ کے اندر اُتر گئے۔ ان کے والد نے ابتدائی تعلیم و تربیت کا انتظام گھر میں ہی ایک معلم کی فراہمی سے کر دیا۔ اس کے بعد حفظِ قرآن کے لیے والد نے ایک حافظ کے پاس بھیجا۔ جہاں محمد عبدہ نے دو سال کی مدت میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ اس کے بعد تیرہ برس کی عمر میں شیخ عبدہ کو طنطا کی احمدی مسجد کے مدرسے میں بھیج دیا گیا تاکہ آپ فن تجوید و قرأت سیکھ لیں اور اپنے حفظ کو اس کے مطابق پختہ کر لیں۔[3]

اس زمانے میں اس بنیادی تعلیم کے ساتھ علوم دینیہ کی تحصیل کے راستے بہت سہل ہو جاتے۔ اور چونکہ حکومتی سکول یورپی طرز کے تھے جن میں صرف حکام اور سرکاری ملازمت پیشہ افراد کے بچے ہی داخل ہو سکتے تھے اس لیے عام مصریوں کے لیے حصولِ تعلیم کا مروجہ طریقہ کار یہی تھا۔[4]

دو سال جامع احمدی میں تجوید القرآن کی تعلیم مکمل ہونے کے بعد لغت، فقہ اور قواعدِ صرف و نحو وغیرہ کے دروس کا آغاز ہوا۔ لیکن مروجہ طریقۂ تعلیم کے مطابق متن اور اس پر کسی مشہور استاد کے حواشی کو یاد کرنا محمد عبدہ کی استعدادِ کار سے مناسبت نہیں رکھتا تھا۔ شیخ محمد عبدہ اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اس زمانۂ تعلیم کے متعلق کہتے ہیں کہ میں نے اس متن کو رٹنے میں ڈیڑھ سال صرف کر دیا

1- رشید رضا، **مجلة المنار**، 379/8؛ محمد عماره، الدكتور، **الاعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده**، 23/1؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، 252/6؛ نیز دیکھیے: زعماء الاصلاح، ص:280؛ عباس محمود العقاد، **عبقری الاصلاح والتعليم الاستاذ محمد عبده**، ص:55-56

2- **الاعمال الكاملة**، 23/1؛ ابراهيم البيومى غانم، صلاح الدين الجوهرى، **الامام محمد عبده مائة عام على رحيله**، ص: 60-61، 791؛ چارلس سی آدم، **اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں**، مترجم: عبدالمجید سالک، ص:32- 33

3- **الاعمال الكاملة**، 23/1؛ **زعماء الاصلاح**، ص:281؛ حسن الاعظمی، **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص:68-69

4- **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص:70

لیکن کوئی بات میری سمجھ میں نہ آئی کیونکہ طریقۂ تعلیم کی نوعیت نہایت مضر تھی۔ معلمین، صرف و نحو اور فقہ کی اصطلاحات استعمال کرنے کے عادی تھے جو طلبا کی سمجھ سے بالاتر تھیں اور نہ ہی معلم اتنی محنت کرتے تھے کہ ان کے معانی طلبا کو سمجھا دیں۔[1]

محمد عبدہ اپنے اسباق کی ناکامی سے مایوس ہو کر مدرسے سے بھاگ کھڑے ہوئے اور تین مہینے تک اپنے ایک چچا کے پاس چھپے رہے۔ لیکن محمد عبدہ کے سوتیلے بھائی نے جو کہ جامع احمدی میں مدرس تھے، محمد عبدہ کو ڈھونڈ نکالا اور واپس طنطا لے گئے۔ لیکن محمد عبدہ کو یقین ہو چکا تھا کہ وہ حصولِ تعلیم میں کامیاب نہ ہو سکیں گے۔ اس لیے وہ واپس اپنے گاؤں چلے گئے اور اپنے اعزہ واقارب کی طرح کاشت کاری کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس فیصلے کے تحت انہوں نے سولہ برس کی عمر میں شادی کر لی۔[2]

مروجہ نظامِ تعلیم کے مشکل اور تفہیمِ عام میں ناقص ہونے کی طرف محمد عبدہ نے یوں اشارہ کیا ہے:

> یہ پہلا اثر تھا جو طنطا کے طریقۂ تعلیم نے مجھ پر کیا۔ ہو بہو یہی طریقہ الازہر میں بھی ہے اور یہی اثر 99 فیصد اشخاص میں پایا جاتا ہے جن کی قسمت ساتھ نہیں دیتی کہ وہ تعلیم کے اس طریقہ کو صبر واستقلال کے ساتھ حاصل کر سکیں۔ یعنی استاد طالب علم کی استعداد اور سمجھ کو پیشِ نظر رکھے۔ استاد غیر ضروری چیزیں شاگردوں کے دماغ میں زبردستی گھسانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے باوجود اکثر طلبا ایسے ہیں جو سمجھتے تو کچھ نہیں لیکن خود فریبی میں یہ گمان کرتے ہیں کہ انہوں نے سب کچھ سمجھ لیا ہے۔ وہ اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں، یہاں تک کہ وہ مردوں کی عمر تک پہنچ جاتے ہیں لیکن ہنوز خوابِ طفلی میں بدہوش رہتے ہیں۔ پھر لوگ ان کی وساطت سے عجیب مصائب میں گھر جاتے ہیں اور قوم گوناگوں مشکلات سے دوچار ہوتی ہے۔ اس طرح پیچیدگیاں اور دشواریاں بڑھ جاتی ہے۔[3]

محمد عبدہ تعلیم حاصل نہ کرنے کا مصمم ارادہ کر چکے تھے جبکہ اُن کے والد حصولِ تعلیم کے لیے اصرار کر رہے تھے۔ جب والد نے محمد عبدہ کو طنطا واپس لوٹنے پر مجبور کیا تو وہ راستے سے بھاگ کھڑے ہوئے اور اپنے بعض رشتہ داروں کے پاس روپوش ہو گئے۔ یہاں محمد عبدہ کی ملاقات شیخ درویش خضر[4] سے ہوئی۔ شیخ درویش، محمد عبدہ کے والد کے چچا تھے۔ آپ ہی وہ عظیم شخصیت ہیں جو شیخ محمد عبدہ کے رہبر بنے، محمد عبدہ میں مذہبی زندگی کا ذوق اور علم کی طلب پیدا کی۔ گویا محمد عبدہ کی زندگی کا نقشہ ہی بدل دیا، بقول احمد امین:

فینقلب محمد عبده كأنه شخص آخر حتى كان عصا سحرية مسته وهنا

1- مجلة المنار، 381/8؛ زعماء الاصلاح، ص: 281-282؛ **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص: 69-70

2- مجلة المنار، 381/8؛ الاعمال الكاملة، 23/1؛ مائة عام، ص: 66

3- مجلة المنار، 381/8-382

4- شیخ درویش خضر سنوسی اور وہابی تحریک کی تعلیمات سے متاثر تھے۔ انہوں نے لیبیا کے صحرا میں اور مغرب میں طرابلس تک سفر کیا۔ آپ نے وہاں ایک بزرگ سید محمد المدنی کی شاگردی اختیار کی۔ علوم اسلامیہ سے شناسائی حاصل کی اور اپنے استاد کی مدد سے صوفیوں کے سلسلہ شاذلیہ میں بیعت کر لی تھی۔ اُنہیں قرآن کی تلاوت و تفسیر میں بھی مہارت حاصل تھی، حافظِ قرآن تھے اور موطا و حدیث کی کئی کتب کے کثیر اجزاء زبانی یاد تھے۔ (مجلة المنار، 382/8؛ زعماء الاصلاح، ص: 284؛ **تحریکِ تجدد**، ص: 38-39)

يتجلى فعل المصادفات فى حياة العظماء فلو لا هرب محمد عبده الى هده البلدة وملاقاته لهذا الشيخ لكان محمد عبده المشهور هو محمد عبده المغمور الذى لا يعرفه احد الا بلده.[1]

شیخ درویش نے محمد عبدہ کو علم کی طرف راغب کرنے کے لیے تصوف سے متعلق اخلاق و مواعظ کی کتب دیں۔ محمد عبدہ پڑھنے پر آمادہ نہ تھے کہ وہ پڑھ بھی لیں تو کچھ سمجھیں گے نہیں۔ شیخ درویش نے اس کا یہ حل نکالا کہ محمد عبدہ کو کتاب بلند آواز سے پڑھنے کا کہتے اور خود متعلقہ حصوں کی تشریح کرتے جاتے۔ جب الفاظ و مطالب کا فہم محمد عبدہ کو حاصل ہوا تو اُن میں علم کی طرف رغبت پیدا ہو گئی۔ شیخ درویش نے محمد عبدہ کو صوفیہ کے عقائد و اعمال کی تعلیم بھی دی۔ قرآن حکیم کو مناسب طریق پر سمجھنے کے لیے اسباق بھی پڑھائے۔ اُنہوں نے محمد عبدہ کو سکھایا کہ اسلام صرف زبان سے اقرار کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ اسلام عقیدہ و عمل سے مرکب ہے۔ بہت سے مسلمان ہیں جن کے اعمال اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے اور نہ ہی وہ مسلمان اپنے اعمال کا محاسبہ کرتے ہیں۔ وہ فاسد تعلیمات جنہیں لوگوں نے اسلام میں داخل کر دیا ہے اُن کا اسلام سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اسلام کی اساس قرآن ہے اور بہترین عبادت قرآن کا فہم حاصل کرنا ہے۔ چند دن کی شیخ درویش کی صحبت میں گزارنے کے بعد محمد عبدہ اکتوبر 1865ء/1282ھ میں جامع احمدی طنطا واپس آ گئے۔[2]

شیخ درویش کی صحبت سے فیض پانے کے بعد محمد عبدہ کی زندگی کا نیا دور شروع ہوا۔ تصوف میں اُنہیں جو شغف پیدا ہوا تھا وہ بتدریج بڑھتا رہا یہاں تک کہ اس نے اُن کی پوری شخصیت اور زندگی کا احاطہ کر لیا۔ بلاشبہ شیخ درویش، محمد عبدہ کی روحانی و دینی تربیت اور علمی رہنمائی کرنے والے پہلے معلم و رہبر ہیں۔ گو کہ شیخ درویش کے بعد محمد عبدہ کے دوسرے معلم و مرشد جمال الدین افغانی ؒ ہیں جنہوں نے محمد عبدہ کو دنیائے تصوف کے اشغال سے نکال کر علم و فضل اور علمی سرگرمیوں کے وسیع تر میدانوں میں پہنچا دیا[3]۔ لیکن علم و فضل اور عملی سرگرمیوں کے وسیع تر دوائرِ حیات میں محمد عبدہ نے جس قدر خدمات اپنی بعد کی زندگی میں سرانجام دیں، اس کی تخم ریزی محمد عبدہ کے قلب و ذہن میں شیخ درویش کی صحبت و تعلق سے ہی ہوئی تھی۔[4]

جامع احمدی طنطا سے جامع ازہر قاہرہ

جامع احمدی میں واپس آکر محمد عبدہ نے اپنے اسباق و دروس کا سلسلہ شروع کیا۔ اب محمد عبدہ مسرور تھے کہ ان میں اسباق کے مبہمات و مشکلات کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو چکی ہے۔ جب دوسرے طلبا کو محمد عبدہ کے فہمِ اسباق کی صلاحیت کا علم ہوا تو وہ دروس کی تشریح و توضیح کے لیے اُن کے گرد جمع ہونے لگے۔ جامع احمدی میں ابھی چند ماہ ہی گزرے تھے کہ محمد عبدہ میں علومِ اسلامیہ کی قدیم اور عظیم ترین درس گاہ جامع ازہر سے تحصیلِ علم کی خواہش پیدا ہوئی۔ چنانچہ فروری 1866ء/شوال 1282ھ میں وہ جامع احمدی طنطا کو

1- زعماء الاصلاح، ص:283

2- الاعمال الكاملة، 24/1؛ زعماء الاصلاح، ص:284-285

3- **تحریکِ تجدد**، ص:39-42؛ **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص:72-75

4- زعماء الاصلاح، ص:285

چھوڑ کر کے جامع ازہر[1] چلے گئے۔[2]

اس زمانے میں الازہر میں درج ذیل علوم پڑھائے جاتے تھے: فقہ، اصولِ فقہ، تفسیر، حدیث، توحید، نحو و صرف، معانی و بیان و بدیع، فن لغت، عروض و قوافی، حکمت فلسفہ، تصوف و منطق، حساب، جبر و مقابلہ، فلک و ہیئت، ان علومِ متداولہ کے علاوہ ہندسہ، تاریخ و موسیقی وغیرہ چند علوم بھی پڑھائے جاتے تھے لیکن ان کی طرف طلبا کی توجہ بہت کم ہوتی۔ بنیادی اہمیت شرعی و لغوی علوم کو حاصل

1- جامع ازہر کو عالمِ اسلام کی ایک عظیم اور قدیم ترین درس گاہ ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ اس کی بنیاد 970ء/359ھ میں رکھی گئی۔ فاطمی خلیفہ المعز لدین اللہ معد ابو تمیم کے عہد میں قائد جوہر صقلی نے جب ایک نئے شہر کی تعمیر و تنظیم کی ابتدا کی تو اس میں ایک عظیم مسجد کی تعمیر بھی شروع کی گئی۔ اس نئے شہر کا نام المدینة القاهرة المعزية رکھا گیا جو بعد کے ادوار میں اختصار کے طور پر القاهرة زبان زد عام ہو گیا۔ 972ء/361ھ میں اس مسجد کی تعمیر ہوئی۔ ابتداً اسے جامع القاہرۃ کا نام دیا گیا اور ایک صدی کے بعد اس کا نام جامع الازہر ہوا۔ الازہر کی وجۂ تسمیہ کے بارے میں متعدد آراء پائی جاتی ہیں جیسا کہ اندلس میں سرسبزی و شادابی اور باغات کی وجہ سے شاہی محلات کو قصر الزہراء کہا جاتا تھا اسی وجہ سے مسجد کا نام یہ رکھا گیا۔ کوکب زہرہ بھی اس کی وجۂ تسمیہ بتایا گیا ہے اور یہ بھی کہ فاطمۃ الزہراؓ کے نام نامی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا۔ یہاں ساڑھے تین سال تک صرف نماز کا فریضہ ہی ادا ہوتا تھا، بعد ازاں دروس کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور پھر خلفاء کے حکم نامے پر جامع ازہر کے الگ الگ ستونوں کے پاس شیعہ مسلک کے علمی و فکری فروغ کی تعلیم دی جانے لگی۔ 1171ء/567ھ میں مصر میں ایوبی دور شروع ہوا۔ اس دور میں 665ھ سے جامع ازہر میں علوم کی تدریس و تعلیم کا دریا پھر سے بہنے لگا اور تشنگانِ علم یہاں سے سیراب ہونے لگے۔ ابن خلدون نے اس جامع میں تدریس کی محفل سجائی۔ موسیٰ بن میمون نے فلسفہ، ریاضیات اور طب وغیرہ کا درس دیا، حدیث و فقہ کی تعلیم عام ہوئی۔

سقوطِ بغداد و سقوطِ اندلس کے بعد جب مسلمانوں کے علمی خزینے صفحۂ ہستی سے معدوم کر دیئے گئے تو اس وقت مہاجرین اور علما و فضلا مصر آ کر آباد ہوئے۔ ساتویں صدی ہجری میں جامع ازہر نے اسلامی افکار و علوم و میراث کو ضائع ہونے سے بچایا۔ اس کی حفاظت کی اور اس کو مزید قوت، روشنی اور تازگی عطا کی۔ مصر میں ابن خلدون، عبداللطیف بغدادیؒ، ابن خلکان، ابن حجر عسقلانی، علامہ مقریزی، بدرالدین عینی اور دیگر کئی اعلام اسلام نے علمی، تصنیفی اور تدریسی خدمات سرانجام دیں جو نئے مدارس کھلے ان میں بھی ازہری علما درس دیتے تھے۔ نیز اس زمانہ میں منطق، فلسفہ، طب، تصوف کی تعلیم شروع ہوئی۔ صحاح ستہ، مسند امام احمد و مسند شافعی اہتمام سے پڑھائی جاتی تھیں۔

عہدِ عثمانی میں شرعی و لغوی علوم کے علاوہ حساب، میقات، جبر، مقابلہ، اسبابِ امراض، ہندسہ، زیج، ہیئت وغیرہ علوم بھی شاملِ تدریس کیے گئے۔ لیکن شرع و لغت کے علوم کے حلقے زیادہ قائم تھے۔ دوسرے علوم کے حلقے بالعموم کم ہوتے تھے۔ شیخ الازہر کا منصب بھی عہدِ عثمانی میں 1694ء میں قائم کیا گیا جس کی وجہ الازہر کے معاملات و انتظامات کی دیکھ بھال والیٔ مصر کے بجائے ایک مستقل فرد کے سپرد کرنا تھا۔ بغداد و اندلس کے بعد مصر، قاہرہ اور الازہر، علم و میراثِ عربی و اسلامی کا گویا ایک شعار بن گئے تھے۔ آج بھی الازہر علومِ اسلامی اور عربی زبان کی بقا و ارتقا کا مضبوط مرکز ہے۔ لیکن انیسویں صدی عیسوی میں ازہر یا مصر ہی نہیں بلکہ پورے عالمِ اسلام پر ایک جمود کی کیفیت طاری تھی اور یورپ کی علمی و فکری تحریکات و ترقیات سے مسلمان غافل تھے۔ نپولین کے حملۂ مصر کے وقت اہلِ مصر بیدار ہوئے اور اُن میں اصلاحِ احوال کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اصلاح و تجدید کی لہر الازہر میں بھی تعلیمی اصلاحات کا سبب بنی۔

ماخوذ از: ڈاکٹر حبیب ریحان ندوی، عالم اسلام کی سب سے عظیم اور قدیم یونیورسٹی جامع ازہر کا شاندار علمی و دینی و سیاسی ماضی اور حال، ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ انڈیا)، جلد 162، عدد 6، شعبان المعظم 1419ھ/دسمبر 1998ء، ص: 408-419؛ مذکورہ مقالہ و مقالہ نگار، ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ انڈیا)، جلد 163، عدد 1، رمضان المبارک 1419ھ/جنوری 1999ء، ص: 8-11؛ جامع ازہر کے تاریخی ادوار اور ارتقائی مراحل کی تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد كمال السيد محمد المحامي، **الازهر جامعاً و جامعةً أو مصر فى الف عام**، ص: 10-215

2- **الاعمال الكاملة**، 24/1؛ **تحریکِ تجدد**، ص: 42-43؛ **زعماء الاصلاح**، ص: 285؛ **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص: 76-77

تھی۔[1]

جامع ازہر میں طریقۂ تعلیم یہ تھا کہ طلبہ کا ایک حلقہ معلم کے گرد جمع ہو جاتا اور معلم ان کے سامنے تدریسی خطبہ پیش کرتا۔ معلم بالعموم مضمونِ متعلقہ کے مستند مصنف کے متن پر تقریر کرتے لیکن طلبا کے سامنے متعلقہ متن کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوتا تھا۔ طلبا کا کام اصل متن کی شرح اور شرح پر حاشیہ بلکہ ان حواشی پر مزید تعلیقات کو حفظ کرنا ہوتا تھا۔ معلم سے سوال و جواب کا سلسلہ ادب، حیاء و عجز کے سبب کرنا دشوار ہوتا تھا۔ دورانِ درس قطع کلامی اور بعد از درس قلتِ وقت کے سبب بھی سوالات نہیں کیے جا سکتے تھے۔[2]

انیسویں صدی میں مصر میں تعلیمی نظام میں جو جدت و تغیر نظر آتا ہے اس کی رو میں والیٔ مصر خدیو اسماعیل نے الازہر میں تعلیمی و تنظیمی اصلاحات کی کوششیں کیں۔ اس وقت شیخ الازہر محمد العباسی المہدی تھے۔ 1872ء میں کی گئی یہ اصلاحات قانونِ عام 1872ء/1287ھ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس میں امتحانات کا طریقہ وضع کیا گیا۔ عالمیت کا درجہ پانے کے لیے شیخ الازہر کے منتخب کردہ چھ ممتحن علما کے سامنے زبانی امتحان پاس کرنا لازمی کیا گیا۔ طلبا ان گیارہ علوم کا امتحان لازمی دیں گے: الفقہ، الاصول، التوحید، الحدیث، التفسیر، النحو، الصرف، المعانی، البیان، البدیع، المنطق۔ عالمیت کو درجہ اولی، درجۂ ثانیہ وثالثہ میں تقسیم کیا گیا۔ درجۂ اولی حاصل کرنے والوں کو کسوۃ الشریف اور الازہر میں پڑھانے کا اعزاز دیا جانا طے پایا۔[3]

الازہر میں اس سے زیادہ اصلاحات اور جدیدیت کی کوششیں کامیاب نہیں ہوئیں۔ محمد عبدہ جس وقت الازہر میں داخل ہوئے تھے، الازہر میں دو گروہ تھے، ایک رجعت پسند علما جو شرعی محافظ بھی کہلاتے تھے اور دوسرے وہ علما جو رجعت پسند علما سے متفق نہیں تھے اور کسی قدر صوفی میلانات بھی رکھتے تھے۔ محمد عبدہ دونوں طرح کے علما کے دروس میں حاضر ہوا کرتے تھے[4]۔ محمد عبدہ کا اپنا طبعی رجحان حزبِ صوفی کی طرف ہوا۔ انہوں نے حزبِ صوفی کی الشیخ حسن الطویل اور الشیخ محمود البیسونی سے خاص طور پر استفادہ کیا۔ شیخ حسن الطویل کے منطق و فلسفہ کے دروس میں وہ باقاعدگی سے حاضر ہوتے اور وقتاً فوقتاً ان معلمین سے علمی رہنمائی بھی حاصل کرتے رہتے[5]۔ لیکن الازہر کی اس علمی فضا سے اپنی عہدِ جوانی میں محمد عبدہ نے مایوس کن تاثر لیا۔ انہیں الازہر اور جامع احمدی میں کوئی فرق محسوس نہ ہوا[6]۔ وہ ہر سال موسمِ گرما کی تعطیلات میں محلہ نصر آیا کرتے تھے اور ان تعطیلات میں شیخ درویش کی صحبت سے بھی مشرف ہوتے۔ شیخ درویش اُن سے پوچھا کرتے کہ اس سال کیا پڑھا، ایک مرتبہ محمد عبدہ کے جواب پر فرمایا: کیا تم نے منطق، حساب اور ہندسہ نہیں پڑھا؟ تو محمد عبدہ نے جواب دیا کہ "**وكنت اقول له بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة فى الازهر**" اس پر شیخ درویش نے کہا: "**طالب العلم لا يعجز عن تحصيله فى أى مكان**". شیخ درویش کے ان الفاظ نے محمد عبدہ پر گہرا اثر چھوڑا۔ چنانچہ جب وہ واپس قاہرہ آئے تو ایسے افراد کی تلاش شروع کی جن سے ان علوم کو سیکھ سکیں جن پر الازہر میں توجہ نہیں دی جاتی۔ وہ اس کوشش میں کبھی کامیاب اور کبھی ناکام ہوئے۔ اُنہوں نے علوم پر متعدد کتب کا مطالعہ بھی شروع کر دیا۔ اس علمی جستجو سے محمد عبدہ کے

1- اللجنة العلياء للاحتفال بالعيد الالفى للازهر الامانة العامة، **الازهر تاريخه و تطوره**، ص:117

2- **مجلة المنار**، 8/393-399؛ **الازهر تاريخه**، ص:121-123

3- Bayard Dodge, **Al-Azhar A Millennium of Muslim Learning**, pp:116-117

4- **الاعمال الكاملة**، 1/24

5- Osman Amin, **Muhammad ‘Abduh**, Translated by: Charles Wendell, p:11

6- **مجلة المنار**، 8/388، 399، 400؛رشيد رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، 1/20-21

تبحر علمی میں اضافہ ہوا۔[1]

محمد عبدہ علم و فکر کی نئی اور منفرد دنیا کے متلاشی تھے جب سید جمال الدین افغانیؒ مصر تشریف لائے اور آپ نے جب یہاں سلسلۂ دروس کا آغاز کیا تو محمد عبدہ بھی اس سے وابستہ ہو گئے۔ علامہ افغانیؒ کی مجالسِ دروس گویا علم و حکمت اور ادب و سیاست کی مجالس تھیں۔ ان کے متعلق مشائخ الازہر کے ردِ عمل اور علامہ افغانی کی صحبت سے فیض حاصل کرنے پر شیخ درویش کی فکری رہنمائی کو محمد عبدہ خود ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں:

وقد صاحبته من ابتدا شهر المحرم سنة 1287 وأخذت أتلقى عنه بعض العلوم الرياضية والحكمية (الفلسفية) والكلامية وأدعو الناس الى التلقى عنه كذلک و اخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقو لون عليه و علينا الاقاويل ويزعمون أن تلقى تلک العلوم قد يفضى الى زعزعة العقائد الصحيحة وقد يهوى بالنفس فى ضلالات تحرمها خيرى الدنيا والآخرة فكنت اذا رجعت الى بلدى عرضت ذلک على الشيخ درويش فكان يقول لى: ان الله العليم الحكيم ولا علم يفوق علمه وحكمته وان اعدى أعداء العليم هو الجاهل وأعدى أعداء الحكيم هو السفيه وما تقرب أحد الى الله بأفضل من العلم والحكمة فلا شئى من العلم بممقوت عند الله ولا شئى من الجهل بحمود لديه الا ما يسميه بعض الناس علما وليس فى الحقيقة بعلم كالسحر والشعوذة ونحوهما اذا قصد من تحصيلهما الاضراد بالناس.[2]

محمد عبدہ نے 1877ء/1294ھ میں الازہر سے عالمیت کا امتحان پاس کیا۔ انہوں نے یہ امتحان درجۂ ثانیہ میں پاس کیا جبکہ وہ درجۂ اولی کے حقدار تھے۔ اس کی وجہ ممتحنین میں ایسے شیوخ تھے جو محمد عبدہ کے افکار اور جمال الدین افغانیؒ کے ساتھ اُن کی وابستگی کی وجہ سے امتحان میں ناکام کرنے کے خواہاں تھے۔ لیکن شیخ الازہر جو کہ امتحانی بورڈ کے صدر تھے کے اصرار پر شیخ محمد عبدہ کو پاس کر کے درجۂ ثانیہ وہ عالمیت کی سند دے دی گئی۔[3]

جمال الدین افغانیؒ اور محمد عبدہ

جمال الدین افغانیؒ 1869ء میں پہلی مرتبہ قاہرہ آئے تو محمد عبدہ نے شیخ حسن الطویل کے ساتھ ان سے ملاقات کی تھی۔ یہ پہلی ملاقات تصوفِ اسلامی اور تفسیرِ قرآن پر مشتمل تھی۔ چونکہ یہ دونوں موضوعات محمد عبدہ کی دلچسپی اور طبیعت کے عین مطابق تھے اس لیے اس پہلی ملاقات نے ہی علامہ افغانیؒ سے رشتہ قائم کر دیا۔ جب ڈیڑھ سال بعد مارچ 1871ء میں سید جمال الدین افغانیؒ استنبول سے قاہرہ آئے تو محمد عبدہ نے باقاعدہ طور سے علامہ افغانیؒ کی شاگردی اختیار کر لی اور سائے کی طرح ان کے پیچھے پیچھے رہنے

1- تاریخ الاستاذ، 24/1

2- تاریخ الاستاذ، 24/1-25

3- الاعمال الكاملة، 25/1

لگے۔[1]

محمد عبدہ اپنے بہت سے ہم سبق طلبہ کو بھی علامہ افغانیؒ کے دروس کی دعوت دیتے۔ علامہ جمال الدین افغانیؒ اُن کتب کو جو الازہر میں غفلت و فراموشی کی نذر ہو رہی تھیں طلبا کے سامنے دروس میں پیش کرتے اور اپنی فاضلانہ، دلکش گفتگو اور تبصروں سے حاضرینِ مجلس کو مسحور کر دیتے، مثلاً انہوں نے شرح عقائد نسفیہ از سعد تفتازانی پر دروس دیئے۔ قدیم عربی کتابوں کے مطالعہ کے متعلق ان کا طریقہ، ازہر کے طریقوں سے بالکل مختلف تھا۔ وہ نکتۂ زیرِ بحث کے مطالب کی تشریح کرتے یہاں تک کہ اسے سامعین کے فہم پر بالکل واضح کر دیتے۔ کتاب کے متن کو پڑھتے، اس کی وضاحت کرتے، دلائلِ مذکورہ کو جانچتے پرکھتے اور پھر قبول یا مسترد کر کے نتیجہ قائم کرتے۔[2]

علامہ جمال الدین افغانیؒ اس طریقے سے قدیم علما کی تصانیف سے طلبہ میں جب زندگی کی نئی روح پھونک دیتے تو ساتھ طلبہ کو مختلف علوم کی ان جدید کتب کے مطالعہ کی تلقین بھی کرتے جن کا ترجمہ عربی میں ہو چکا تھا۔ اس طرح محمد عبدہ کی نظر کے سامنے مغرب کی علمی فکر اور کارناموں کی ایک دنیا بے نقاب ہو گئی۔ نیز سید جمال الدین افغانیؒ اپنے شاگردوں کو ادبی، معاشرتی اور سیاسی مضامین پر اخبارات میں مقالہ نگاری کی تربیت بھی دیتے تھے۔ تقریر و خطابت کی طرف بھی متوجہ کرتے اور عملی مشق کرواتے تھے۔ تعلیماتِ جمال الدین افغانیؒ کی طلبہ میں تاثیر کا ذکر جرجی زیدان یوں کرتے ہیں:

> كان الرجل نفخ فيهم من روحه ففتحوا أعينهم واذا هم فى ظلمة وقد جاءهم النور فاقتبسوا منه فضلاً عن العلم والفلسفة روحاً حيةً أرتهم حالهم كما هى اذ تمزقت عن عقولهم حجب الاوهام فنشطوا للعمل فى الكتابة فأنشأ والفصول الأدبية والحكمية والدينية.[3]

شیخ محمد عبدہ جمال الدین افغانیؒ کے افکار و نظریات اور ان کی اصلاحی کوششوں سے بے حد متاثر تھے۔ وہ، جمال الدین افغانیؒ کے حلقۂ تلامذہ میں سے ایسے شاگردِ رشید ہیں جنہوں نے اپنے استاد کی فکر و اسلوب کو نہ صرف پورے طور پر جذب کر لیا بلکہ ایک مخلص رفیق کی حیثیت میں عملی میدان میں استاد کے معاون بھی رہے۔ نیز اپنی پوری زندگی اصلاح و تبدیلیٔ احوال کے لیے سرگرم رہے[4]۔ یہی وجہ ہے کہ مصر سے رخصت ہوتے ہوئے جب جمال الدین افغانیؒ سے پوچھا گیا کہ آپ ہمارے لیے یہاں کس کو چھوڑے جا رہے ہیں۔ اُن کا جواب تھا: "قد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً."[5]

1- مجلة المنار، 389/8؛ Muhammad ‘Abduh, p:15

2- مجلة المنار، 390/8؛ Muhammad ‘Abduh, pp:15-16؛ تحریکِ تجدد، ص: 51-54؛ محمد عبدہ اور پان اسلامزم، ص:83-85

3- جرجى زيدان، تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر، 322/1

4- تاريخ الاستاذ، 20/3؛ دیکھیے: Modernist Islam, p:250

5- تراجم مشاهير، 323/1

تحریر و تصنیف کا آغاز

زمانۂ طالبِ علمی میں محمد عبدہ نے تحریری و تصنیفی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا تھا۔ اولاً اُنہوں نے اپنے استاد علامہ جمال الدین افغانیؒ کے دروس قلمبند کرتے ہوئے ان میں سے دو کا خلاصہ اخبار میں شائع کیا۔ رشید رضا نے تصریح کی ہے کہ یہ مقالات (**فلسفة التربية** اور **فلسفة الصناعة**) جو کہ **الاهرام** میں 1293ھ-1294ھ تک متفرق شماروں میں شائع ہوئے ہیں، ان کی شیخ محمد عبدہ کی طرف نسبت صرف عبارت کی حد تک ہے۔[1]

اس کے بعد زمانۂ طالبِ علمی میں ہی محمد عبدہ نے **الاهرام** میں مزید مقالات لکھے۔ یہ پانچ مقالات (**تقريظ الاهرام، الكتابة والقلم، المدبر الانسانى، والمدبر العقلى الروحانى، العلوم الكلامية، والدعوة الى العلوم العصرية، التحفة الأدبية**) بھی رشید رضا نے تاریخ الاستاذ الامام میں محفوظ کر دیئے ہیں[2]۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جمال الدین افغانیؒ کی صحبت سے فیض یاب ہو کر وہ فکری ارتقا اور ذہنی انقلاب کی اس سطح پر آ گئے تھے کہ طبع زاد تحریرات اور آزادانہ نظریات پیش کر سکیں۔[3]

ان مقالات پر احمد امین تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> **وهى مقالات تدل على تأثره بالكتب الفلسفية الشرقية التى درسها و على رغبة الخيرة فى الاصلاح وعلى ما يبشر بالخير منه أكثر مما تدل على أسلوب قوى وبلاغة ممتازة.**[4]

محمد عبدہ کے زمانۂ طالبِ علمی کے تحریری سرمایے میں **رسالة الواردات** بھی شامل کیا جاتا ہے[5]۔ ڈاکٹر محمد عمارہ نے اس کی شیخ محمد عبدہ کی طرف نسبت میں شک کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مختصر رسالہ فلاسفۂ صوفیاء کے مشکل اور بڑے مباحث پر مشتمل ہے۔ جو محمد عبدہ کی وفات کے بعد شائع ہوا، مقدمہ پر تاریخ 1872ء/1290ھ درج ہے، اس وقت شیخ محمد عبدہ الازہر کے ابتدائی دور میں تھے۔ ابھی سندِ عالمیت حاصل کرنے میں پانچ سال رہتے تھے، عمر بھی زیادہ نہ تھی۔ چنانچہ اس عمر اور طالبعلمی میں اس قدر مشکل اور پیچیدہ فلسفیانہ و صوفیانہ مندرجات پر مشتمل عبارات شیخ محمد عبدہ کی طرف سے پیش ہونا ممکن نظر نہیں آتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کی املاء شیخ محمد عبدہ نے علامہ افغانیؒ سے کی ہے اور چونکہ کتاب شیخ محمد عبدہ کی بھی وفات کے بعد طبع ہوئی ہے اس لیے اس کی نسبت مقدمہ لکھنے والے کی جانب کر دی گئی ہے۔ صاحبِ کتاب علامہ جمال الدین افغانیؒ کی طرف نہیں کی گئی۔[6]

چارلس آدم، حسن الاعظمی محمد عبدہ کے ابتدائی تصنیفی سرمایے پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ان کی دوسری کتاب جو 1876ء میں شائع ہوئی تھی قطعی طور پر مختلف حیثیت رکھتی ہے۔ یہ جلال الدین دوانی کی شرح **العقائد العضدية** پر حواشی کا مجموعہ

1- **تاریخ الاستاذ**، 2/1-14
2- ایضاً، 2/15-45
3- **تاریخ الاستاذ**، 2/15؛ **الاعمال الکاملة**، 1/25، 26، 212-213
4- **زعماء الاصلاح**، ص: 295
5- چارلس آدم کے مطابق یہ 1874ء میں شائع ہوئی۔ وہ اسے محمد عبدہ کی اولین تصنیف بتاتے ہیں۔ **تحریکِ تجدد**، ص: 51، 63
6- **الاعمال الکاملة**، 1/210-211

ہے"[1]۔ لیکن ڈاکٹر محمد عمارہ نے **التعلیقات علی شرح الدوانی للعقائد العضدیہ** کی نسبت بھی مع دلائل و شواہد جمال الدین افغانیؒ کی طرف کی ہے، لکھتے ہیں:

> **اذاً فنحن نری أن صاحب التعلیقات هو الأفغانی وأن تلمیذه محمد عبده هوا جامعها ومحررها علی العادة التی شاعت وأصبحت قاعدة فی علاقة الافغانی بمریدیہ أن یملیو یکتب تلامیذه ومریدوه ...ولقد کانو یکتسبون نص کلماته حتی لو ضمت الأمثلة والمصطلحات العامیة ولم یکن لاحد منهم أن یتدخل فی التحریر والتدوین بالصیاغة والتعدیل سوی المرید المفضل: محمد عبده.**[2]

اس حوالے سے ڈاکٹر محمد عمارہ نے کافی دلائل و شواہد پیش کیے ہیں۔ جن میں سے مختصراً چند یہ ہیں: فلسفہ، علمِ کلام اور تصوف کے باریک و دقیق پہلوؤں پر حواشی و تعلیقات کی یہ کتاب ایسی شاندار ہے کہ مصر میں اس جیسی دوسری کوئی کتاب اس صدی میں نہیں ملتی۔ اس کتاب پر آغاز میں درج تحریر کے مطابق 1292ھ ذی الحجۃ کے اختتام اور 1876ء کے اوائل میں اسے لکھا گیا۔ اس وقت محمد عبدہ کو سید جمال الدین کی صحبت میں چار سال گزرے تھے اور اس عرصہ میں محال ہے کہ محمد عبدہ عضد الدین ایجی کی عقائد کی کتاب پر جلال الدین دوانی کی شرح میں مذکور فلسفہ و علمِ کلام کے مسائل پر حواشی از خود تحریر کر سکیں۔

پھر **رسالۃ توحید** جو کہ 1886ء میں قیامِ بیروت کے وقت میں محمد عبدہ کی تصنیف ہے اُس میں اور شرح عقائدِ عضدیہ کے حواشی میں نمایاں فرق ہے۔ تعلیقاتِ شرح عقائدِ عضدیہ کا اسلوب، متن اور عبارات، محمد عبدہ کا اسلوب نہیں ہیں۔ پھر یہ بات واضح ہے کہ جمال الدین افغانیؒ اپنے دروس میں طلبا کو کلام و اصول کی کتب پڑھایا کرتے تھے۔ جیسا کہ: **العقائد النسفیة بشرح تفتازانی، العقائد العضدیة بشرح الدوانی، التوضیح بصدر الشریعة بحاشیة التفتازانی، التلویح** اور منطق کی کتب میں **شرح القطب الرازی** اور کتبِ حکمت و تصوف میں **الاشارات لابنِ سینا، حکمة الاشراق للسهروری، الرسالة الزوراء للدوانی** کتبِ ہیئت و ریاضیات میں علامہ طوسی اور جغمینی کی کتب اور ان کے ساتھ ساتھ وہ جدید اکتشافات و نظریات اور موجودہ حالات پر بھی طلبا کے سامنے خطبہ پیش کرتے۔ ان کتب کے علمی مسائل پر جمال الدین افغانیؒ کو عبور تھا۔ محمد عبدہ حلقۂ تلامذہ میں تھے۔ شرح عقائدِ عضدیہ اور جلال الدین دوانی پر حواشی میں جو دقیق اور لطیف علمی نکات ملتے ہین وہ سب مذکورہ بالا کتب اور وسیع المطالعہ معلم یعنی جمال الدین افغانیؒ کے علم و فکر کا ہی پتہ دیتے ہیں یوں اس کے مدرس و شارح جمال الدین افغانیؒ ہیں۔[3]

درس وتدریس کا آغاز

1877ء/1294ھ میں عالمیت کی سند حاصل کرنے کے بعد محمد عبدہ الازہر سے بطور معلم وابستہ ہوئے۔ وہ یہاں فلسفہ و الٰہیات، منطق و اخلاقیات پر لیکچرز دیا کرتے۔ شیخ محمد عبدہ اُس وقت پہلے الازہری استاد تھے جنہوں نے اخلاقیات پر لیکچرز کا سلسلہ شروع

1- **تحریکِ تجدد**، ص:64؛ **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص:99

2- الاعمال الکاملة، 227/1

3- الاعمال الکاملة، 213/1-217 ؛ نیز دیکھیے: کتاب ہذا، 217/1-228

کیا۔[1]

اس کے ساتھ ساتھ محمد عبدہ اپنے گھر میں بھی طلبہ کو دروس دیا کرتے۔ اُن کے یہ خطبات جدید اور قدیم اہم فکری و علمی کتب پر مشتمل ہوتے جیسا کہ ابن مسکویہ (م 1030ء) کی **تهذیب الاخلاق** اور فرانسیسی مؤرخ جیزو (Guizet) کی یورپی تمدن کی تاریخ پر کتاب جس کا عربی ترجمہ **التحفة الادبية فی تاریخ تمدن الممالک الاوربية** کے نام سے ہوا تھا، کو آپ طلبہ کے سامنے پُراثر اور دلنشین انداز میں پیش کرتے۔[2]

رشید رضا کہتے ہیں کہ محمد عبدہ کے دروس سے الازہر میں گویا ایک نئی اور منفرد چیز کا ظہور ہوا جسے بہت سے افراد نے قبول کیا اور بہت سے افراد نے اعراض برتا اور کچھ شیوخ اس قبولیت کو دیکھتے ہوئے شیخ عبدہ سے حسد کرتے ہوئے طلبا کو ان کے دروس میں جانے سے روکنے لگے۔ رشید رضا مزید کہتے ہیں کہ مجھ سے ہمارے دوست حفنی ناصف بک نے بیان کیا کہ وہ ان دروس میں شریک ہوتے تھے اور محسوس کرتے تھے کہ گویا وہ فہم وادراک کی ایک بالکل نئی راہ پر ہیں۔ ان پر بہت سے نکات کھل گئے ہیں اور دھندلاہٹ آنکھوں سے چھٹ گئی ہے اور وہ اس مصلح (شیخ محمد عبدہ) سے نفع پانے والے تلامذہ میں شامل ہو گئے ہیں[3]۔ مزید، رشید رضا ان دروس کو اصلاحِ ازہر کا اولین قدم قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

> **هذا ما كان أمرالفقيد فی الطور الأول من حياته العلمية وهو وضع جرثومة الاصلاح فی الأزهر وقد بقی هذا همه الأكبر طول حياته فكان المبدأ والختام.**[4]

1878ء (اواخر سنۃ 1295ھ) میں استاذ محمد عبدہ، مدرسۃ **دارالعلوم**[5] میں تاریخ کے معلم مقرر کیے گئے اور اسی زمانے میں اُن کو **مدرسة الألسنة الخديوية** میں عربی زبان و ادب کے استاد مقرر کر دیا گیا۔ دارالعلوم اور مدرسہ السنہ میں تدریسی خدمات کے ساتھ ساتھ وہ الازہر میں بھی معلمی کے فرائض ادا کرتے رہے۔ دارالعلوم میں محمد عبدہ نے عظیم مسلم مؤرخ اور فلسفی ابن خلدون (م1406ء) کے مقدمہ پر دروس کا سلسلہ شروع کیا۔ وہ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب اور انسانی معاشرے کی تہذیب و تنظیم اور ارتقائی اصولوں کو بیان کرتے اور ساتھ ہی مصر کے سیاسی و اجتماعی حالات پر ان کا اطلاق کرتے ہوئے طلبا کے سامنے ملت کے احیا اور عروج کا فلسفہ اور جذبہ پیدا کرنا اُن کے پیشِ نظر ہوتا تھا۔ مدرسہ السنہ میں اُنہوں نے لغتِ عربیہ کے احیا کی کوششیں کیں۔ وہ طریقۂ تعلیم جو مروج چلا آرہا تھا اور طلبا کے ذوق کے مطابق نہ تھا۔ اُنہوں نے اس میں ترمیم کی۔ مجموعی طور پر اُن کی تدریسی سرگرمیوں کا محور و مرکز

1- **Muhammad ‘Abduh**, p:22; 25/1 ،**الاعمال الكاملة**

2- **Muhammad ‘Abduh**, p:22; 26-25/1 ،**الاعمال الكاملة** ؛135/1 ،**تاريخ الاستاذ**

3- **تاريخ الاستاذ**، 135/1

4- ایضاً، 135/1

5- یہ تربیتِ مدرسین کا ادارہ تھا۔ خدیو اسماعیل کے وزیر علی پاشا مبارک (1823ء-1893ء/1239ھ-1311ھ) کی کوششوں سے 1872ء میں قائم ہوا۔ یہ ان لوگوں کی جدوجہد کا نتیجہ تھا جو الازہر کی اصلاح سے مایوس ہو کر اس بات کے متمنی تھے کہ علما کو الازہر کے مضامین کے ساتھ ساتھ علوم جدیدہ کی تعلیم زمانۂ حاضر کے تقاضوں کے مطابق دی جائے۔ چنانچہ اس ادارے میں الازہر کے اساتذہ و طلباء کے لیے طبیعات، کیمیا، ریاضیات، تاریخ، جغرافیہ اور ترکی و فرانسیسی زبان کی تعلیم کا اہتمام کیا گیا۔ **Al-Azhar**, pp:115-116؛ **الازهر جامعا**، ص:249-251

اصلاحِ معاشرہ، اصلاحِ تعلیم اور اصلاحِ حکومت رہا ہے۔ اُن کا مقصد ایسی مصری نوجوان نسل کو پروان چڑھانا تھا جو عربی زبان اور علومِ اسلامیہ کا احیا کرے اور مصری حکومت میں موجود نقص و بگاڑ کی اصلاح کرے۔[1]

الوقائع المصریۃ سے وابستگی

1879ء میں مصر کے سیاسی و اجتماعی حالات انتہائی دگرگوں تھے۔ یورپی اثر و نفوذ کے سبب خدیو اسماعیل کی معزولی کے بعد خدیو توفیق پاشا والئ مصر بنے۔ اس سیاسی زوال اور اجتماعی انتشار میں اصلاح کے لیے محمد عبدہ چونکہ جمال الدین افغانیؒ کے ہمنوا ہوئے تھے اُنہوں نے جمال الدین افغانیؒ کی سیاسی جدوجہد میں فری میسن میں شمولیت بھی اختیار کی۔ رشید رضا صراحت کرتے ہیں کہ محمد عبدہ نے جلد ہی فری میسن سے ترک تعلق کر لیا تھا۔ کیونکہ فری میسن میں جمال الدین اور ان کے شاگردوں کے جانے کا مقصد سیاسی تربیت، حکومتِ مصر کے احوال کی تحقیق، سیاسی حالات کے اصلاح کا راستہ ڈھونڈنے اور توفیق پاشا کے ساتھ تعلقات استوار کرنا تھا[2]۔ توفیق پاشا جو خدیو بننے سے قبل جمال الدین افغانیؒ سے نہ صرف متاثر تھا بلکہ اس نے اصلاح و انقلاب کی کوششوں کا یقین بھی دلا رکھا تھا، خدیو بننے کے بعد جمال الدین افغانیؒ نے توفیق سے سیاسی اصلاحات کے لیے ملاقات بھی کی۔ لیکن توفیق پاش نے اپنے اغراض و مقاصد کی راہ میں جمال الدین افغانیؒ کو خطرہ محسوس کرتے ہوئے ملک بدر کر دیا اور محمد عبدہ کو دارالعلوم اور مدرسۃ الالسنہ سے برطرف کر کے ان کے دیہات محلۃ نصر میں اُن کی اقامت کو محدود کر دیا اور حکم جاری کیا کہ وہ دیگر علاقوں خاص طور پر بڑے شہروں جیسے اسکندریہ وغیرہ سے بالکل لاتعلق رہیں گے۔[3]

جمال الدین افغانیؒ کے خارج البلد اور محمد عبدہ کی محلۃ نصر میں نظر بندی کا واقعہ جولائی 1879ء میں ہوا[4]۔ اُس وقت وزیرِ اعظم ریاض پاشا مصر سے باہر گئے ہوئے تھے۔ جب وہ واپس آئے اور انہیں ان دونوں حضرات کے معاملہ کی خبر پہنچی تو اُنہوں نے شیخ محمد عبدہ کے لیے خدیو توفیق سے معافی حاصل کی اور آپ کو حکومتِ مصر کے سرکاری اخبار الوقائع المصریۃ کے تین ایڈیٹروں میں شامل کر دیا۔ چنانچہ 19 جولائی 1880ء میں محمد عبدہ نے الوقائع المصریۃ کے ساتھ بطور صحافی سفر کا آغاز کیا۔ اور اُنہیں تھوڑی ہی مدت کے بعد 9 اکتوبر 1880ء میں چیف ایڈیٹر مقرر کر دیا گیا۔ اُنہوں نے نہ صرف الوقائع المصریۃ کے حسنِ تحریر اور ادبی معیار کو بلند کیا۔ شعبۂ اشاعت کے اعلیٰ عہدہ دار کی حیثیت سے اُنہیں ملک میں شائع ہونے والے تمام اخبارات پر نگرانی کا اختیار حاصل تھا۔ عربی اخبارات کو یہ حکم تھا کہ ان کا ادبی معیار ایک خاص سطح سے نیچے نہ آنے پائے۔ اس طرح سے محمد عبدہ نے مصر میں ادبی احیا کی داغ بیل ڈالی۔ اُنہوں نے الوقائع المصریۃ اخبار میں ایک غیر سرکاری حصے کا اضافہ بھی کیا جس میں محمد عبدہ اور دیگر اہلِ قلم کے مضامین شائع ہوتے تھے۔ الوقائع المصریۃ کی ادارت سے اُنہوں نے حکامِ وقت کو اصلاح کی جانب مائل کرنے اور قوم کے اخلاق و عادات کی اصلاح کو پیشِ

1- تاریخ الاستاذ، 136/1؛ مجلۃ المنار، 404/8

2- تفصیل کے لیے دیکھیے: مجلۃ المنار، 401/8-403؛ الاعمال الکاملۃ، 26/1

3- تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: **آزاد مصر**، ص:82-89؛ **مصر عہدِ فاروقی...**، ص:62-65؛ مجلۃ المنار، 405/8؛ **جمال الدین افغانی**، ص:366-368، **Sayyid Jamal ad-Din al Afghani**, pp:92-126؛221-203

4- الاعمال الکاملۃ، 27/1

نظر رکھا اور اس مقصد کے تحت اُنہوں نے تعلیم، اخلاق، معاشرت و معیشت ئی موضوعات پر مقالات سپردِ قلم لیے۔اُنہوں نے بالخصوص ملک کی تعلیمی حالت پر مضامین لکھے جن میں مدراس کے طریقۂ تعلیم اور نصاب پر تنقید کی اور محکمۂ تعلیم کو ہدفِ ملامت بنایا جس کے نتیجہ میں محکمۂ تعلیم کی ایک مجلسِ اعلیٰ بنائی گئی جس کا مقصد مدراس میں تعلیمی پروگرام کو بہتر بنانا تھا۔ محمد عبدہ کو بھی اس مجلس کا رکن مقرر کیا گیا۔[1]

امام محمد عبدہ کے چھتیس (36) مقالات جو الوقائع المصرية میں شائع ہوئے تھے رشید رضا نے تاریخ الاستاذ الامام حصہ دوم میں جمع کر دیئے ہیں[2]۔ مثال کے طور پر مقالہ تأثیر التعلیم فی الدین والعقیدة میں محمد عبدہ غیر ملکی اور غیر اسلامی تعلیمی اداروں کے مصر کی نوجوان نسل پر منفی اثرات کے خطرے سے متنبہ کرتے ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ عقیدہ اور مذہب وہ شے ہے جس سے انسان گہری وابستگی رکھتا ہے۔انسان عقیدے اور مذہب کی خاطر، تلوار سے کٹنا، آگ سے جلنا اور دنیوی ہر مصیبت کو برداشت کرنے پر آمادہ ہوتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہے کہ یہ عقیدہ اور مذہب اس کی اخروی زندگی کی نجات کا سبب ہے۔ ہر مذہب اور عقیدہ کا حامل اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کا عقیدہ اور مذہب خوب پھیلے اور وہ اپنے مذہب کی اشاعت کے لیے ہر ممکنہ ذرائع استعمال کرتے ہیں، خطبات، کتابت، تصنیف و وعظ وغیرہ اور اس مقصد کے لیے مدارس و مکاتب بھی قائم کرتے ہیں۔ حالیہ دور میں مدارس و مکاتب عقیدہ اور مذہب کے پھیلاؤ کا سب سے مؤثر اور کامیاب ذریعہ ہے۔ایک بچے کو جب علم کی طلب اور شوق میں والدین تعلیمی ادارے میں بھیجتے ہیں تو وہاں کے اساتذہ اور تعلیم و تدریسی ماحول اُس کے ذہن پر گہرے نقوش ثبت کرتا ہے۔ ان تعلیمی اداروں کے منتظمین اپنے مذہب کی اشاعت کو پورے پروگرام میں ہدف میں رکھتے ہیں اور یہاں پڑھانے والے غیر مسلم اساتذہ یقیناً وہی کتب اور وہی تعلیم طلبا کو منتقل کریں گے جو وہ خود سمجھتے ہیں۔ کوئی بھی غیر مذہب والا، کسی دوسرے کے مذہب سے معرفت نہیں رکھتا، اسی لیے وہ اپنے ذہن ہی کو شاگرد میں منتقل کرتا ہے۔اس سے طلبا جن کے نزدیک استاد ایک قابلِ قدر اور قابلِ تعظیم ہستی ہے وہ اُس سے اخذ کردہ فہم پر اپنے عقائد، افکار، کردار، شخصیت اور اہدافِ حیات کی بنا رکھتے ہیں۔ آج اقطارِ مصر میں ہر طرف امریکی، برطانوی اور فرانسیسی تعلیمی ادارے ہیں، اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ ان کی غرض صرف تمدن و علوم و معارف کی اشاعت ہے جیسا کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں تو بھی ان اداروں کے سربراہ مذہبِ مسیحیت سے تعلق رکھتے ہیں اور سربراہِ ادارہ اپنے ادارہ کی ہیئتِ تعلیمی کو شاگرد کے مذہب پر استوار نہیں کرتا۔ہم دیکھتے ہیں کہ ان اداروں میں پڑھائی جانے والی کتب اور تدریسی طریقۂ املاء و مطالعہ سربراہانِ ادارہ کے مذہب اور دینی مشرب کے مطابق ہوتا ہے۔ پروٹسٹنٹ اور کیتھولک، اپنے اپنے تعلیمی ادارے میں اپنے مذہب و مسلک سے موافق کتب و اساتذہ ہی رائج کرتے ہیں۔اور ان اداروں میں زیرِ تعلیم رہنے کے بعد لازمی طور پر طالبِ علم کے عقائد متعلقہ مذہب کی طرف مائل ہو جاتے ہیں، خواہ وہ کیتھولک ہو، پروٹسٹنٹ ہو یا دینِ اسلامی۔ والدین اپنے بچوں کو ایسے تعلیمی اداروں میں بھیج دیتے ہیں مگر بچے کے عقائد پر اس سے پڑنے والے اثرات اس بچے کو اس کے والدین اور گھر والوں سے کس طرح دور کر کے انہیں غم والم کی کیفیت سے دوچار کرتے ہیں اس حادثہ کی ایک مثال مصطفیٰ آفندی کے بیٹے احمد فہمی کی ہے، جس کی تعلیم و تربیت امریکی پروٹسٹنٹ تعلیمی ادارے میں ہوئی۔اُس نے صرف 18 برس کی عمر میں اپنا مذہب

1- تاریخ الاستاذ، 1/137-141؛ **Muhammad 'Abduh**, pp:25-32

2- دیکھیے: تاریخ الاستاذ، 2/49-214

بدل لیا اور پروٹسٹنٹ عقائد اختیار کر لیے اور اپنے والد اور بھائیوں کو بھی اس نئے عقیدے کو قبول کرنے کی دعوت دی۔ یہ مسئلہ اس قدر بڑھا کہ اس میں حکومت اور امریکی قونصل خانے کو بھی شریک ہونا پڑا اور انجامِ کار باپ بیٹے میں جدائی ہو گئی اور بیٹا اُس راستے پر چل پڑا جس کی تربیت اسے والد نے نہیں دی تھی۔ اسی نوعیت کا دوسرا حادثہ حسن آفندی الحکیم کے بیٹے کا ہے جو قاہرہ کے غیر ملکی تعلیمی ادارے میں پڑھتا تھا مگر مدرسۂ طب چلا گیا اور یہاں دو سال تعلیم حاصل کرنے کے بعد اچانک غائب ہو گیا اور انتہائی تحقیق و تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ وہ اسکندریہ کے غیر ملکی ادارے سے وابستہ ہے۔ اس تعلیم و تربیت نے اُسے والدین کا احساس و احسان بالکل فراموش کر دیا انہوں نے فرانسیسی قونصل خانے میں شکایت بھی کی کہ یہ غیر ملکی تعلیمی ادارے بچوں کو گمراہ کر کے بہکا کر اپنے والدین کے مذہب اور احساس سے دور لے جاتے ہیں اور اس مسئلہ کا حل بھی یہ ہوا کہ باپ اور بیٹے کے درمیان فرقِ عقیدہ سے تفریق ہو گئی۔ پس ہر وہ شخص جو اپنے مذہب اور عقیدے کے بارے میں محتاط ہے خواہ وہ مسلم ہے، عیسائی ہے یا یہودی، آرتھوڈکس ہے، قبطی ہے یا پروٹسٹنٹ یا کسی بھی مذہب سے، اُس پر لازم ہے کہ وہ اپنے بچوں کو اُن تعلیمی اداروں میں نہ بھیجیں جو اُن کے مذہب اور عقیدے پر نہیں ہیں۔[1]

اس مقالے کے آخر میں رشید رضا کہتے ہیں کہ استاذ رحمۃ اللہ نے غافلین کو نصرانیت کی طرف دعوت دینے والے مدارس سے متنبہ کیا ہے۔ ایسی لطیف عبارت کے ساتھ تعصبِ دینی کے آثار سے بہت دور ہے اور یہ درست ہے کہ اُس وقت کے تعلیمی اداروں کی غرض و غیات اپنے دین کی اشاعت اور مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ اُن کے مذہب سے بیگانہ کر کے خود میں جذب کرنا تھا۔ مسلمان ایسے لوگوں کی چالوں سے غفلت میں پڑے ہوئے ہیں اور ان تعلیمی اداروں کی تعریف اور حوصلہ افزائی کر رہے ہیں جبکہ ان اداروں سے تعلیم حاصل کر کے نکلنے والے اسلام سے ملحد و معطل ہو جاتے ہیں اور الحاد کے اثرات سے پاک ہو کر نکلنے والا کوئی شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں ہی کا رابطہ امت سے منقطع ہو جاتا ہے اور یہ دونوں طرح کے فرد صرف دشمن کے خادم ہی بن کر رہ جاتے ہیں اور انہیں اِس کا شعور بھی نہیں ہوتا۔[2]

اسی طرح اُن کا ایک مقالہ **الحیاۃ السیاسیۃ** ہے۔ اس مقالے میں اُنھوں نے مصر سے محبت اور اس کے استحکام و خوشحالی کی طرف یوں متوجہ کیا ہے کہ سیاسی زندگی کے لیے ایک وحدت ضروری ہے جس کی طرف سب رجوع کریں اور مجتمع ہو جائیں اور وہ بہترین وحدت "وطن" ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف و نزاع نہیں ہوتا۔ وطن انسان کے رہنے کی جگہ ہے اور اہلِ سیاست کے نزدیک یہ انسان کا وہ ٹھکانہ ہے جس کی طرف انسان منسوب کیا جاتا ہے۔ جو انسان کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے اور جس میں وہ جانتا ہے کہ وطن کے اُس پر کیا حقوق ہیں اور اس میں انسان کے نفس، جان و مال کو امان حاصل ہوتی ہے۔ اہلِ سیاست کے اقوال کے مطابق: **لا وطن الا مع الحریۃ** اور **لا وطن فی حالۃ الاستبداد**۔ وطن کی قدیم تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ وطن رہنے کی وہ جگہ ہے جس میں انسان کو سیاسی حقوق و فرائض حاصل ہوتے ہیں۔ بہر حال وطن وہ جگہ ہے کہ اُس میں رہنے والے اور وطن کے درمیان ایک عزت و شرف اور امن و راحت اور قیام و سکون کا تعلق قائم ہوتا ہے اور اہلِ سیاست میں سے ایک نے کیا خوب کہا کہ میرا وطن بہت بڑا اور عظیم ہو لیکن اگر میں اس میں غمزدہ، حقیر و کمتر اور ذلت و شقاوت، خوف و قید و بند کی زندگی گزاروں تو ایسے وطن کا کیا فائدہ۔ بہر حال انسان میں وطن کے لیے محبت، حرص اور غیرت کے جذبات ہوتے ہیں۔

1- تاریخ الاستاذ، 2/164-171

2- ایضاً، 2/171

وطن میں انسان کی دنیوی زندگی کا سامان اور اس کے اہل و عیال ہوتے ہیں تو وہ اس سے محبت رکھتا ہے۔ اس میں اُس کے لیے حقوق و واجبات ہوتے ہیں، جو اس کی سیاسی زندگی کا مدار ہیں اور وطن ہی سے انسان کی عزت ہوتی ہے لہٰذا مصری پر واجب ہے کہ وہ مصر سے محبت کرے، جس میں وہ مزے سے کھاتا پیتا ہے، اپنے گھر والوں کے ساتھ رہتا ہے اور اس کی طرف نسبت اسے کوئی عار و شرم کا احساس نہیں دیتی۔ یہاں اُسے سیاسی حقوق و فرائض حاصل ہیں۔ حوادث بتا رہے ہیں کہ ہمیں اپنے لیے ایک وطنی وجود ثابت کرنا ہوگا اور اس کے لیے وطنی وجود کی عمومی رائے رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اہلِ مغرب سب کے سب جو اَب استبدادی منصوبوں پر کاربند ہیں ماضی میں کسی نہ کسی شکل میں غلامی کا شکار رہے ہیں۔ دنیا میں دو ہی طرح کی قومیں رہی ہیں، آزاد جو ظلم کرتی ہیں یا غلام جو اطاعت کرتی ہیں۔ فرانسیسی حملے کا وقت یاد نہیں کہ کس طرح وہ ہم پر آن پڑے تھے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے امید کرتے ہیں کہ عصرِ حاضر میں جو لوگ غلامی کے شکنجہ میں ہیں انہیں آزاد کر دے۔[1]

حالات و واقعات کے انقلاب سے صرف اٹھارہ مہینے کام کرنے کے بعد مئی 1882ء میں **الوقائع المصرية** سے مفتی محمد عبدہ کا تعلق ٹوٹ گیا۔ کیونکہ وہ حزبِ وطنی کے ساتھ انقلابی سرگرمیوں میں شریک ہو گئے تھے۔ اس انقلابی تحریک کی ناکامی اور مصر پر برطانوی قبضہ ہونے پر محمد عبدہ کو بھی زعماء انقلاب کے ساتھ گرفتار کر لیا گیا اور تین ماہ قید میں رکھنے کے بعد مصر سے جلاوطن کر دیا گیا۔ لیکن اُن کی جلاوطنی سات سال تک رہی۔ اُن کی جلاوطنی کا آغاز 24 دسمبر 1882ء سے ہوا اور مصر واپس آنے کی اجازت 1889ء میں دی گئی۔

جلاوطنی کی زندگی

24 دسمبر 1882ء کو محمد عبدہ مصر سے بیروت چلے گئے۔ یہاں سید جمال الدین افغانیؒ نے جو کہ 1883ء کے آغاز سے پیرس میں سکونت پذیر تھے اُن کو دعوت دی کہ وہ وہاں آ کر اُن کے ساتھ مل کر کام کریں۔ چنانچہ محمد عبدہ 1883ء کے اواخر میں پیرس چلے گئے۔ پیرس قیام کے دوران وہ ایک مرتبہ لندن بھی گئے تاکہ مصر اور سوڈان کے معاملات پر (مہدی سوڈانی کی فوج کشی کی وجہ سے یہاں حالات بہت نازک ہو گئے تھے) وہاں اربابِ حکومت سے گفت و شنید کریں[2]۔ پیرس میں محمد عبدہ نے علامہ افغانیؒ کے ساتھ مل کر جریدہ **العروة الوثقى** نکالا اور اسلامی ممالک میں عام فکری و ذہنی بیداری اور اتحاد و یگانگت کی دعوت کے لیے ایک خفیہ تنظیم جمعیہ **العروة الوثقى** کے لیے بھی علامہ افغانیؒ کے ساتھ کام کیا۔[3]

جب رسالہ **العروة الوثقى** پر حکومت کی طرف سے پابندی لگا دی گئی تو محمد عبدہ سیاست کے ذریعے اصلاح کی کوششوں سے ناامید ہو گئے۔ جمال الدین افغانیؒ روس چلے گئے جبکہ محمد عبدہ پیرس سے تیونس اور تیونس سے 1885ء میں بیروت آ گئے۔ بیروت میں محمد عبدہ کے سابق دوستوں نے اُن کا خیر مقدم کیا اور اُن کا گھر تمام مذہبی برادریوں کے علما و طلبا اور ادبی ذوق رکھنے والے افراد کا مرکز بن گیا۔ وہ اپنے گھر میں سیرتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر خطبات پیش کرتے اور شہر کی دو مساجد میں تفسیر القرآن پر خطبات بھی دیتے تھے۔

1- تاریخ الاستاذ، 196-194/2

2- مجلة المنار، 458/8

3- تاریخ الاستاذ، 289-281/1؛ الاعمال الكاملة، 28/1، 29

اُن کے گھر سنی، شیعہ، مسیحی اور یہودی سب حضرات جوق در جوق جمع ہوئے اور شیخ محمد عبدہ مذہب، علم و حکمت، رسوم و رواج، امورِ اجتماعی وغیرہ کے متعلق تفصیلات اپنے زاویۂ فکر سے بیان کرتے۔ اپنے علم و فضل کی وجہ سے وہ سب کے نزدیک واجب الاحترام ہو گئے۔ 1885ء کے اواخر میں اُن کو یہاں مدرسۂ سلطانیہ میں معلمی کی پیش کش کی گئی جسے اُنہوں نے قبول کر لیا۔ اُنہوں نے یہاں بھی مدرسہ میں ضروری اصلاحات کیں۔ درسِ نصاب میں ترمیم کی، فقہ و تاریخ، والٰہیات کی کتب میں اضافہ کیا۔ وہ پورا دن تعلیم و تدریس میں صرف کرتے اور مدرسے کو علمی و اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کی کوششوں میں لگے رہتے تھے۔ اپنے قیامِ بیروت ہی میں وہ ان مصروفیات کے ساتھ قلمی و ادبی کام کے لیے بھی وقت نکال لیتے۔ اُنہوں نے علامہ جمال الدین افغانی ؒ کے رسالہ **الرد علی الدهريين** کا فارسی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ عربی ادب کی دو مشہور اور فصیح و بلیغ کتابوں (**نهج البلاغة** اور **مقامات بديع الزمان**) کی تشریح و تصریح میں اپنے طلبہ کو خطبات دیئے۔ محمد عبدہ ان خطبات کو اشاعت کے لیے مرتب کیا اور **ديوان الحماسة** کی شرح بھی کی۔ الٰہیات پر اُنہوں نے جو خطبات دیئے وہ اِس زمانے میں تو شائع نہیں ہوئے لیکن بعد اُن کی تالیف **رسالة التوحيد** کی بنیاد یہی خطبات تھے۔ اُنہوں نے اخبارات میں مضامین بھی لکھے۔ [1]

چونکہ اُن کی پہلی بیوی کا انتقال ہو چکا تھا اس لیے اُنہوں نے بیروت میں دوسری شادی بھی کر لی تھی۔ تقریباً ساڑھے تین سال تک بیروت میں قیام کے بعد محمد عبدہ کے رفقاء، بالخصوص اُن کے شاگرد سعد زغلول پاشا کی کوششوں سے جلاوطنی کا حکم منسوخ کر دیا گیا۔ لارڈ کرومر نے واپسی کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ مصر میں سیاسی امور میں دخل نہیں دیں گے اور اپنی خدمات صرف تعلیمی، تربیتی، فکری و ثقافتی میدان میں محدود رکھیں گے۔ چنانچہ مفتی محمد عبدہ 1889ء/1306ھ میں مصر واپس آ گئے۔ [2]

جلاوطنی سے مصر واپسی تک کے عرصے میں محمد عبدہ نے کئی ملکوں کا سفر کیا۔ مغربی تہذیب وعلوم جس کا مطالعہ وہ کر چکے تھے اب انہوں نے مغرب کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کیا تھا۔ مسلم ممالک کے سفر سے اُن پر مسلمانوں کے ضعف کے مزید اسباب منکشف ہوئے۔ اُنہوں نے پہچان لیا کہ مسلمان کے زوال کا ایک بڑا سبب دینِ اسلام سے جہل و غفلت اور اسلام کے مصفّٰی و طاہر تعلیمات میں دیگر ادیان کا اختلاط اور بدعات ہیں۔ دوسرا بڑا سبب استبدادی حکومتیں ہیں۔ [3]

دیکھا جائے تو مصر کی جلاوطنی سے محمد عبدہ بہت مستفید ہوئے۔ اُن کے تجربہ و علم و فضل میں اضافہ ہوا اور بہت سے ممالک میں اپنے خیالات کی اشاعت کا موقع بھی میسر آیا۔

مصر واپسی پر شیخ محمد عبدہ کی خدمات

زمانۂ جلاوطنی کے بعد مفتی محمد عبدہ جب مصر واپس آئے تو برطانوی قبضہ کی وجہ سے صورتحال یکسر بدل چکی تھی۔ اب مصر میں ہر جگہ انگریزوں کے متعمد نمائندے اور اہلِ کار سیاہ و سفید کے مختار تھے۔ اپنی زندگی کے اس دور میں محمد عبدہ نے سیاسی انقلابی جدوجہد کی بجائے مصر میں دینی، فکری، تعلیمی اور اجتماعی اداروں کی اصلاح کی طرف اپنی تمام تر توجہ مرکوز رکھی۔ ان کی نمایاں خدمات درج ذیل

1- مجلة المنار، 462/8-465؛ الاعمال الكاملة، 30/1-31

2- الاعمال الكاملة، 32/1؛ تاريخ الاستاذ، 419/1

3- مجلة المنار، 465/8

ہیں۔

- **محمد عبدہ بحیثیت قاضی**

اُن کی خواہش تھی کہ دار العلوم میں دوبارہ معلم مقرر کر دیئے جائیں لیکن خدیو توفیق پاشا نے لارڈ کرومر کے دباؤ پر محمد عبدہ کو معافی تو دے دی تھی لیکن اُن کی بطور معلم تعیناتی سے حکومت کو خطرہ تھا کہ اُن کے سیاسی و انقلابی افکار کا اثر طلبا پر ضرور ہو گا۔ اسی لیے اُن کو 1889ء میں عدالتِ ابتدائی کا قاضی مقرر کر کے بنہا بھیج دیا گیا۔ بعد ازاں اُن کو الز قازیق اور پھر عابدین کے محکمہ میں قاضی مقرر کیا گیا۔ 1891ء میں اُنہیں محکمۂ استئناف (عدالتِ مرافعہ) کا رکن مشاورت مقرر کیا گیا۔[1]

مفتی محمد عبدہ نے بطور قاضی فرانسیسی قوانین اور اس کی تشریحات پر عبور کو ناگزیر تصور کیا۔ اس لیے انہوں نے فرانسیسی زبان پر عبور حاصل کرنا شروع کیا[2]۔ بحیثیت قاضی اُن کی کوشش ہوتی کہ عدل و انصاف کی فراہمی کے ساتھ ساتھ لوگوں کی تعلیم و تربیت کا اہتمام بھی ہو۔ وہ اکثر مقدمات کے فیصلے میں معاملہ کی صداقت اور گہرائی تک اپنی خداداد بالغ نظری اور مجتہدانہ اوصاف کی وجہ سے پہنچتے اور قانونی الفاظ کی پیروی کے بجائے مصالحت و مفاہمت سے لوگوں کو مقدمات کی مشکل سے بچا لیتے۔[3]

چونکہ اس وقت مصری عدالتوں میں برطانوی استعمار کی وجہ سے مقدمات کی الجھنیں موجود تھیں اور خالص اسلامی قانون رائج نہیں تھا اس لیے محمد عبدہ رسوم و قانون کے پابند قاضی نہیں تھے بلکہ عام حالات و واقعات کی تحقیق کے بعد اپنی بصیرت افروز مجتہدانہ نظر کے مطابق فیصلے کرتے۔ اُن کا نظریہ تھا کہ قانون، عدل کے لیے وضع کیا جاتا ہے نہ کہ عدل قانون کے لیے۔ اُس وقت زمین کے تنازعات میں ایک مصری اور غیر ملکی کے درمیان مقدمہ میں مصری کو انصاف ملنا بہت مشکل تھا۔ غیر ملکی فریق اپنے تعلقات اور قونصل خانوں کی پشت پناہی کے سبب فائدہ میں رہتا اور مصری فریق کو مخلوط عدالتوں کے چکر لگاتے لگاتے اپنے حقوق سے دستبردار ہونا پڑتا اور غیر ملکی اجنبی اپنے اثر و رسوخ سے اکثر جھوٹی گواہیوں سے مقدمہ اپنے نام کر لیتا۔ محمد عبدہ ایسے مقدمات میں اپنے اختیارات و قوت کا استعمال کرتے ہوئے جھوٹے گواہوں کو قید کر لیتے اور قانونی الجھنوں کی وجہ سے مصری فریق جو اثباتِ دعویٰ سے عاجز ہوتا اُسے اِس کا حق دے دیتے۔[4]

- **جامع ازہر میں اصلاحات**

جامع ازہر کی اصلاح کا خیال، زمانۂ طالب علمی سے ہی مفتی محمد عبدہ کے دل و دماغ میں موجود تھا۔ علامہ جمال الدین افغانیؒ کی صحبت و رفاقت نے اسے مزید تقویت دی تھی۔ بدلتے حالات اور عصری تقاضوں کو دیکھتے ہوئے اُن میں الازہر کی اصلاح کا ارادہ پختہ ہو گیا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ **"ان اصلاح الازهر اعظم خدمة للإسلام فان اصلاحه اصلاح لجميع المسلمين وفساده فسادهم."**[5] وہ اس بات کے متمنی تھے کہ الازہر میں مروجہ طریقِ تعلیم، تدریسی نصاب اور انتظامی اصلاحات نیز شریعتِ اسلامیہ اور

1- الاعمال الكاملة، 32/1

2- زعماء الاصلاح، ص:315

3- زعماء الاصلاح، ص:315-316؛ تاریخ الاستاذ، 422/1-425 ؛ **Muhammad ‘Abduh**, p:77

4- تاريخ الاستاذ، 423/1-424

5- ایضاً، 425/1

حالاتِ زمانہ کی مطابقت سے اسے یورپ کی بڑی بڑی جامعات کے ہم پلہ بنا دیا جائے۔ اور یہ تمام عالمِ اسلام میں علم و حکمت کا منارہ، عقلی ارتقا اور اصلاحی تحریک کا مرکز بن جائے۔

مصر واپس آنے کے بعد محمد عبدہ نے شیخ الازہر سے ملاقات کی اور انہیں ازہر کے تدریسی نصاب میں ترامیم کا مشورہ دیا لیکن مخالفت اور عدم قبولیت کے سبب وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اصلاحات کے لیے حکومتی مدد ناگزیر ہے[1]۔ اس وقت خدیو توفیق پاشا کے انتقال کے بعد، عباس ثانی، مصر کے خدیو تھے۔ محمد عبدہ نے خدیو عباس سے تعلیمی و اجتماعی مجالات میں اصلاحات کی حمایت حاصل کی[2]۔ چنانچہ خدیو نے ایک قانون کے ذریعہ ادارہ الازہر کی ایک مجلس تشکیل دی۔ یہ مجلس الازہر کے ممتاز شیوخ پر مشتمل تھی جو مذاہبِ اربع کے نمائندہ ہوں۔ مجلس کے صدر شیخ الازہر تھے جبکہ محمد عبدہ اور ان کے رفیق شیخ عبدالکریم سلمان کو اس مجلس کا نمائندہ مقرر کیا[3]۔ شیخ محمد عبدہ ہی اس مجلس کے روحِ رواں تھے۔ اُن کی جدوجہد کے نتیجے میں الازہر میں جو اصلاحات ہوئیں وہ درج ذیل ہیں: اساتذہ کرام کے مراتب اور تنخواہوں کی درجہ بندی کی۔ طلبا کے قیام و طعام کی حالتِ زار کو بہتر بنایا۔ اُن کی مناسب رہائش اور دیگر ساز و سامان کی فراہمی کو یقینی بنایا۔ طلبا کی صحت کی دیکھ بھال کے لیے ایک ڈسپنسری قائم کی اور طبیب مقرر کیا۔ انتظامی امور کے لیے شیخ الازہر کا دفتر قائم کروایا اور اس میں ایک کلرک کو ملازم رکھا۔ کتب خانے کی طرف توجہ دی، نیز ان کلیات و جامعات میں کتب خانے قائم کئے گئے جو الازہر سے ملحق تھے مثلاً جامع احمدی، کلیہ اسکندریہ، کلیہ دمیاط وغیرہ ان میں بھی الازہر کا قانون و نظام رائج کیا گیا۔

اس کے علاوہ تعلیمی نظام کی بہتری کے لئے تیس جلیل القدر علما پر مشتمل ایک مجلس بنائی گئی۔ اس کے ذمہ عائد کیا گیا کہ وہ موجودہ علوم کی تحقیق کرے جو الازہر میں پڑھائے جا رہے ہیں اور ان علوم پر غور کرے جن کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ اس مجلس کے کام کے نتیجہ میں تدریسی مواد کو علوم المقاصد اور علوم الوسائل میں تقسیم کیا گیا۔ علوم المقاصد میں توحید، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول و اخلاقِ دینیہ جبکہ علوم الوسائل میں نحو، صرف، بلاغت، مصطلح الحدیث، حساب، جبر اور منطق شامل کئے گئے۔ نیز تاریخِ اسلامی، انشاء، متن اللغۃ، تقویم البلدان اور مبادیٔ ہندسہ علوم کا اضافہ کیا گیا۔ مزید تدریسی طریقہ کے کچھ قواعد مقرر کئے گئے جیسا کہ علوم المقاصد کو علوم الوسائل سے زیادہ اہمیت دی گئی اور پہلے چار سالوں میں طالب علم کو طویل حواشی و تعلیقات کے مطالعہ سے گریز کرتے ہوئے دینی علوم کے جوہر کو پورے طور پر حاصل کرنے کی نصیحت کی گئی۔ نیز طلبا کو شرعی آداب اور اخلاق و محاسن سے آراستہ ہونا لازمی قرار دیا گیا۔ تعلیمی اوقات اور مدتِ دراست کی حد بندی بھی کی گئی۔ تعلیم ہر سال یکم شوال سے شروع ہو کر نصف شعبان تک جاری رہتی۔ دو ماہ کی چھٹیاں بھی منظور کی گئیں۔

ان تبدیلیوں نے طلبا و اساتذہ میں جوشِ عمل کی روح پھونک دی تھی۔ ان اصلاحات سے طلبا کی امتحانات میں تعداد بھی بڑھ گئی۔

بعض علما کو یہ خوف لاحق ہوا کہ مبادا جدید علوم اکثر و بیشتر طلبا کو قدیم مروجہ علوم کی تحصیل میں رکاوٹ پیدا کریں۔ اس اندیشہ کے ازالہ کے لئے شیخ محمد عبدہ نے ایک امتحان منعقد کیا تاکہ یہ ظاہر ہو جائے کہ قدیم و جدید علوم میں تعلیم پانے والے کامیاب طلبا کی

1- تاریخ الاستاذ، 1/426-427

2- زعماء الاصلاح، ص:316

3- الاعمال الکاملۃ، 1/33؛ تاریخ الاستاذ، 1/427

تعداد ان طالبِ علموں سے زیادہ ہے جو حصّ قدیم علوم میں تعلیم پانے کی وجہ سے پست ہمت یا ناکام ہو لئے۔

اس دوران شیخ محمد عبدہ الازہر میں عہدہ تدریس پر بھی فائز ہو گئے اور یہاں اُنہوں نے بلاغت، منطق، توحید اور تفسیرِ قرآن پر دروس دیئے۔ لیکن حالات کی ناسازگاری نے اُنہیں مارچ 1905ء/ محرم 1322ھ میں مجلسِ انتظامی سے مستعفی ہونے پر مجبور کر دیا کیونکہ خدیوی حکومت اُن کی اصلاحی کوششوں کی مخالف ہو گئی تھی [1]۔ استعفیٰ کے بعد بظاہر اُن کا الازہر سے تعلق منقطع ہو گیا لیکن درحقیقت اُنہوں نے یہاں فکری احیا کی جو تخم ریزی کی تھی اس نے آئندہ ادوار میں ملتِ اسلامیہ کو کئی بطلِ جلیل عطا کئے۔

- **منصبِ افتا**

3 جون 1899ء/24 محرم 1317ھ میں حکومت کی طرف سے امام محمد عبدہ کو مصر کے منصب افتاء پر فائز کیا گیا[2]۔ محمد عبدہ کے بے شمار فتاویٰ کا تعلق ان امور و مسائل سے تھا جو مصر میں مسلمانوں کے غیر مسلموں سے ربط و تعلق کی بنا پر پیدا ہو گئے تھے۔ اسی طرح جدید تمدن و معاشرت اور خصوصاً ان مسائل سے متعلق بھی تھے جو مصر میں یورپی اثر و نفوذ اور قوانین و نظام کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔

چونکہ اب محمد عبدہ مملکتِ مصر کے مفتی تھے اس حیثیت میں وہ پورے مصر میں شریعتِ اسلامیہ کے سرکاری ترجمان کی حیثیت رکھتے تھے اور جن معاملات میں اُن کی رائے طلب کی جاتی تھی ان پر اُن کے فتوے قطعی طور پر قابلِ تسلیم ہوتے تھے۔ مفتی مصر چونکہ پورے مصر میں سرکاری طور پر ایک ہی ہوتا تھا اس لئے اسے مفتیٔ اعظم بھی کہا جاتا تھا۔

مفتی محمد عبدہ سے قبل اس عہدے کو حکومتی معاملات کے ساتھ مختص سمجھا جاتا تھا اور مفتیٔ مصر حکومتی شعبوں کے استفتا کا ہی جواب دیتا۔ عام افراد کی طرف سے پوچھے گئے سوالات و مسائل کو نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔

جب محمد عبدہ اس عہدے پر مقرر کئے گئے تو اُنہوں نے یہاں بھی عمومی خدمتِ عامہ کے جذبہ کے تحت عام افراد پر بھی استفتا کے دروازے کھول دیئے۔ نیز صرف دیارِ مصر سے ہی نہیں بلکہ دیگر علاقوں سے بھی اُن کے پاس افتاء کے لئے سوالات آتے تھے۔[3]

رشید رضا، اُن کے فتاویٰ کی نوعیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> **هذه الفتاویٰ قسمان: رسمية وغير رسمية فالرسمية مقيدة بمذهب الحنفية وغير الرسمية تختلف باختلاف طلب المستفتى فمن المستفتين من يسأل عن حكم الله تعالیٰ وعلى المفتى أن يجيبه بما يعلم من حكم الله تعالیٰ فى كتابه وما ثبت عنده من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم نصاً أو اقتضاء.**[4]

مفتی محمد عبدہ کے فتاویٰ تقلید و روایت کے بندھن سے آزاد، ذاتی فکری اجتہاد پر مبنی ہوتے تھے۔ اُن کے بے شمار فتاویٰ میں سے

1- الازهر تاريخه، ص: 126- 133

2- الاعمال الكاملة، 1/ 34

3- تاريخ الاستاذ، 3/ 55، 279؛ مثلاً دمشق شام سے سوال اور اس کا جواب دیکھیے مجلة المنار، 13/ 419؛ اسیوط مصر سے سوال اور جواب دیکھیے مجلة المنار، 7/ 281؛ ہند سے سوال اور اس کا جواب دیکھیے تاريخ الاستاذ، 1/ 648

4- تاريخ الاستاذ، 1/ 646

چار کا ذکر ذیل کی سطور میں کیا جاتا ہے۔

تعدد الزوجات کے بارے میں اُن کا فتویٰ ہے کہ اسلام شرطِ عدل اور ضرورت کے تحت ایک سے زیادہ بیویوں کی اجازت دیتا ہے۔ اسلام سے قبل دیارِ مشرق و مغرب میں اہلِ ثروت اور خواتین سے دلچسپی رکھنے والے کئی کئی خواتین کو تعلقِ زوجیت میں رکھتے تھے۔ اسلام نے کثرت کو چار میں محدود کیا اور پھر ایک سے زائد بیوی رکھنے پر عدل و انصاف اور ادائیگیٔ حقوق کی شرط عائد کی۔ اور یہ بات عدل کی شرط میں سے نہیں کہ حاجتِ شدیدہ میں مرد دوسری شادی کرے جیسا کہ پہلی بیوی بانجھ ہو تو وہ اولاد کے لئے دوسری شادی کر سکتا ہے اور اس صورت میں پہلی بیوی کو بھی حق حاصل نہیں کہ وہ شوہر کو دوسری شادی سے منع کرے۔[1]

اہلِ کتاب کے لباس کے حوالے سے اُن کے فتویٰ کے مطابق اہلِ کتاب کا لباس پہننا جائز ہے۔ اور یہ کسی دوسری قوم کی مشابہت اختیار کرنے کے ضمن میں نہیں آتا۔ لوگ اپنے ملکوں، قبائل اور طبائع و رجحان کے مطابق لباس اپناتے ہیں۔ اسلام علاقائی تحدید کے مطابق لباس کی حد بندی نہیں کرتا۔ غیر مسلموں (نصاریٰ، مجوس و مشرکین) جیسا لباس پہننا قابلِ مواخذہ نہیں ہے۔[2]

اکلِ ذبیحہ اہلِ کتاب بھی ان کے فتویٰ کی روشنی میں مسلمانوں کے لئے جائز ہے۔ کتاب اللہ نے ہمارے لئے اہلِ کتاب کے **طعام** کو مباح کیا ہے اور وہ احکامِ اسلام کے مطابق جانور کے ذبح، تسمیہ و تکبیر کا اہتمام نہ بھی کریں تو حرج نہیں کیونکہ وہ اس کے مکلف نہیں ہیں۔ اہلِ کتاب اسلامی طریقہ پر ذبح نہ کریں تو ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے اور اگر مسلمان اسلامی طریقہ پر ذبح نہ کریں تو ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔[3]

مفتی محمد عبدہ کی اس حیثیت میں ایک نمایاں خدمت یہ بھی ہے کہ انہوں نے ان محکموں کی تحقیق کی جو شریعت کی بنا پر شخصی حقوق سے متعلق فیصلے صادر کرتے ہیں۔ مفتی کی حیثیت سے ان عدالتوں کی نگرانی اُن کے فرائض میں شامل تھی۔ اور حکومت نے محمد عبدہ کو تحقیقات کے کام میں آزادی اور اختیارات دے رکھے تھے۔ چنانچہ انہوں نے تمام صوبائی و ضلعی عدالتوں کا معائنہ کیا۔ اور ایک روداد مرتب کی جس میں عدالتوں کی ناگفتہ بہ حالت، قاضیوں اور اہلکاروں کی قلیل تنخواہوں وغیرہ سے متعلق اپنی معلومات درج کیں اور اصلاح سے متعلق ضروری تدابیر کی سفارشات بھی قلمبند کیں۔ یہ روداد وزارتِ عدلیہ میں پیش کی گئی۔ وزارتِ عدلیہ نے اس پر غور و خوض کے بعد سفارشات پر عملدرآمد کے لئے تدریجی تدابیر اختیار کیں۔ اور مجلس وضع قوانین نے بھی عدالتوں کی اصلاح کے لئے دو کمیٹیاں مفتی محمد عبدہ کی صدارت میں مقرر کیں۔ ایک کمیٹی کے ذمہ قاضیوں کے لئے فتاویٰ جمع کرنے اور دوسری کمیٹی کے ذمہ قاضیوں کی تربیت کے لئے مدرسے کی تجویز کا خاکہ تیار کرنا تھا۔ مفتی محمد عبدہ نے اپنے آخری ایام میں قاہرہ سے اسکندریہ جانے سے قبل اس تجویز پر اپنی روداد پیش کر دی تھی۔ اس کے بعد اسکندریہ پہنچ کر مرض الموت میں مبتلا ہو گئے تھے۔[4]

منصبِ افتاء کے ساتھ ہی امام محمد عبدہ **مجلس الاوقاف الاعلیٰ** کے رکن مقرر ہو گئے تھے۔ اس حیثیت میں اُنہوں نے

1- الاعمال الكاملة، 2/88- 93

2- تاريخ الاستاذ، 1/ 675

3- مجلة المنار، 8/ 241، 255- 256؛ تاريخ الاستاذ، 1/ 676، 688؛ تاريخ الاستاذ، 3/ 167

4- *تحریکِ تجدد*، ص:121- 122

اصلاحِ مساجد کی کوشش کی اور اس حوالے سے شرح وبسط کے ساتھ اصلاحِ مساجد کا لائحہ عمل بھی پیش کیا۔[1]

- **دیگر خدمات**

محمد عبدہ مفتی مقرر ہونے کے بعد 25 جون 1899ء/18 صفر 1317ھ میں مجلس شوریٰ القوانین کے مستقل ممبر مقرر کئے گئے[2]۔ یہ مجلس حکومتی امور میں مشاورت کا کردار ادا کرتی تھی[3]۔ 1892ء/1310ھ میں مفتی محمد عبدہ نے اعمالِ خیر اور خدمتِ عامہ میں تعاون واشتراک اور امراء واغنیاء کے دل میں فقراء کی معاونت و ہمدردی کا احساس پیدا کرنے کی غرض سے ایک انجمن **الجمعیه الخیریة الاسلامیه** قائم کی۔ اس کے قیام کا مقصد کسبِ معاش سے عاجز مسلمانوں کی مالی امداد اور ان فقراء وغرباء ومساکین کے بچوں کی تعلیم وتربیت کا انتظام کرنا تھا جو اپنے بچوں کو تعلیم وتربیت کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے۔ مفتی محمد عبدہ 1900ء/1318ھ میں اس انجمن کے صدر مقرر ہوئے[4]۔ **الجمعیه الخیریة الاسلامیه** کے تحت کئی فلاحی مدارس قائم ہوئے۔ رشید رضا نے مختلف سالوں میں انجمن کے تحت جمع شدہ رقم مستحق طلبا و مستحقین غرباء پر اخراجات کی تفصیل فراہم کی ہے۔[5]

مفتی محمد عبدہ کی نظر میں حیاتِ امت، حیاتِ لغت کے بغیر محال ہے۔ وہ عربی زبان اور عربی کتب میں علم وادب اور فلسفہ و حکمت کے خزانوں کو عربی زبان کے احیا وحفاظت کے لئے انتہائی ضروری سمجھتے تھے۔ اسی لئے وہ یہ نکتہ نگاہ بھی رکھتے تھے کہ علومِ عربیہ کی حیات وبقا کے لئے الازہر میں مروجہ تدریسی کتب پر انحصار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے لئے ان علما کبار کی کتب کو زندہ کرنا ہوگا جو اس زمانے میں تالیف ہوئیں جو امت میں علم وادب کا زندہ دور تھا۔ چنانچہ اس ضرورت کے تحت اُنہوں نے 1900ء/1318ھ میں اپنے زیرِ صدارت ایک انجمن **جمعية احياء العلوم العربية** قائم کی[6]۔ اُن کی کوششوں سے اس انجمن کے تحت علومِ بلاغت کی دو گرانقدر کتب **اسرار البلاغة** اور **دلائل الاعجاز** از عبدالقاہر جرجانیؒ (م1078ء) طبع ہوئیں۔ ان کتابوں کے شیخ محمد عبدہ نے بیرون ممالک سے قلمی نسخے حاصل کئے تھے۔ مزید اُنہوں نے لغت میں ابن سیدہ اندلسی (م1066ء) کی کتاب **المخصص**، شیخ محمد الشنقیطی کی اعانت سے 17 جلدوں میں طبع کی۔ اس کے بعد اُنہوں نے **مدونة الامام مالک** کو طبع کرنا شروع کیا۔ جس کے قلمی نسخے اُنہوں نے تیونس اور فارس وغیرہ ملکوں سے حاصل کئے تھے۔[7]

1- الاعمال الکاملة، 1/ 34؛ نیز تفصیل کے لئے دیکھیے، مجلة المنار، 8/ 307- 314؛ تاریخ الاستاذ، 1/ 630- 645

2- الاعمال الکاملة، 1/ 34

3- **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص: 157؛ مجلس کے رکن کی حیثیت سے محمد عبدہ کی مساعی وخدمات کی تفصیل کے لئے دیکھیے، تاریخ الاستاذ، 1/721-725

4- الاعمال الکاملة، 1/ 34؛ تاریخ الاستاذ، 1/ 726، 727؛ انجمن کے صدر کی حیثیت میں مفتی محمد عبدہ کی مساعی وخدمات کے لئے دیکھیے، تاریخ الاستاذ، 1/ 729- 744

5- مجلة المنار، 8/ 319- 320؛ تاریخ الاستاذ، 1/ 730-736

6- تاریخ الاستاذ، 1/ 753؛ الاعمال الکاملة، 1/ 34

7- تاریخ الاستاذ، 1/ 753- 754

- **تفسیرِ قرآن**

شیخ محمد عبدہ کی شخصیت مختلف محاسن کی جامع تھی۔ وہ دنیائے تصوف کے آشنا، علوم دینیہ وعقلیہ میں یکتائے روزگار، افتا کے منصب پر فائز، فصاحت وبلاغت اور ملکۂ انشاء میں صاحبِ کمال ہونے کے ساتھ ساتھ مفسرِ قرآن بھی تھے۔

مفتی محمد عبدہ کے علمی واصلاحی کارناموں کا مشاہدہ کرنے والے کے سامنے قرآن حکیم کی تفہیم، تعلیم اور تفسیر کے میدان میں اُن کی خدمات نمایاں طور پر سامنے آتی ہیں۔ اُنہوں نے زمانۂ جلاوطنی میں بیروت میں دروسِ قرآن دیئے۔ محرم 1317ھ /جون 1899ء میں محمد عبدہ نے اپنے شاگرد اور رفیقِ خاص سید رشید رضا کی استدعا پر الازہر میں تفسیری دروس کا سلسلہ شروع کیا۔ یہ تفسیر ابھی سورة النساء آیت 126 ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ تک ہوئی تھی کہ 1323ھ/ 1905ء میں اُن کا انتقال ہو گیا۔ مفتی محمد عبدہ کے یہ تفسیری دروس رشید رضا تحریر کرتے جاتے تھے اور ازاں بعد استادِ محترم کو ملاحظہ کروا کر مجلة المنار میں شائع کرتے۔ محمد عبدہ کے انتقال کے بعد المنار میں تفسیر القرآن کی اشاعت کا یہ سلسلہ رشید رضا کے قلم سے جاری رہا۔ رشید رضا نے اپنے استاد سے اخذ کردہ منہج پر سورة يوسف تک تفسیر کی تھی کہ 1354ھ/1935ء میں رشید رضا نے بھی داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ یہ تفسیر تفسير القرآن الحكيم کے نام سے 12 جلدوں میں شائع ہو چکی ہے اور تفسير المنار کے نام سے معروف و مقبول ہے۔

اس کے علاوہ 1321ھ/1903ء میں شیخ محمد عبدہ نے الجزائر میں علما کے سامنے سورة العصر کی طویل تفسیر بیان کی، اسے بھی مجلة المنار میں شائع کیا گیا۔ مزید 1321ھ میں ہی انہوں نے تفسير جزء عم تحریر کی۔ تفسير جزء عم لکھنے کی غرض و محرک کے بارے میں مفتی محمد عبدہ نے ابتدائیہ میں یہ بیان کیا ہے کہ اُن سے الجمعيه الخيرية الاسلاميه کے احباب نے جزء عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ اور جزء تَبَارَكَ الَّذِي کی تفسیر لکھنے کی خواہش کی تاکہ قرآن کی تعلیم و تحفیظ میں مشغول طلبا اور ان کے اساتذہ فہم وتدبرِ قرآن کے لئے اس کی جانب رجوع کریں۔ اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان آخری دو اجزائے قرآن میں مذکور توحید کے دلائل اور عبرت و موعظت کی آیات، عقائد کی تہذیب اور اعمال و اخلاق کی اصلاح کے لئے انتہائی پُراثر ہیں[1]۔ مزید اُنہوں نے سورة الحج کی آیات 52 تا 55 اور سورة الاحزاب کی آیت 37 کی بھی تفسیر کی جو مجلة المنار میں شائع ہوئی۔[2]

وفات

عظیم مفکر و مصلح مفتی محمد عبدہ، بیسویں صدی کے اوائل میں، 11 جولائی 1905ء، 7 جمادی الاولیٰ 1323ھ کو خالقِ حقیقی سے جا ملے۔[3]

بلاشبہ امام محمد عبدہ جامع الاوصاف شخصیت کے حامل تھے۔ اُن کی زندگی اصلاحِ مسلمین اور احیائے ملتِ اسلامیہ کے عظیم مقصد کی خاطر جہدِ مسلسل سے عبارت رہی۔ عصرِ جدید میں مغرب کی تہذیبی، سیاسی، علمی و نظری ترقیات و تفوق کے تناظر میں اُن کے

1- محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، ص: 2

2- الاعمال الكاملة، 273/5، 291

3- الاعلام، 252/6

افکار واعمال امت کے فکری ارتقا اور دنیائے علم و فن میں پُراثر اور قابل قدر ہیں۔ دینِ اسلام اور عصرِ جدید میں موافقت لی کوششیں اور الحاد و دہریت کی لہر کو روکنا اُن کا اہم کارنامہ ہے۔ استاذ محمد عبدہ نے تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو کر اس راستے کو اختیار کرنے پر ابھارا جس کی طرف علمِ صحیح کے ساتھ عقل رہنمائی کرے۔ گو اُن پر تنقید بھی کی گئی جسے رشید رضا تقلیدِ جامد اور خرافات میں مبتلا حضرات کی خصومت سے تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ استاذ محمد عبدہ نے مختلف میدانوں میں عروج و نجات کا جو راستہ ہم پر واضح کیا ہے ہمیں چاہیے کہ ان کے فضل و مرتبہ کا اعتراف کریں اور ان کا ذکرِ خیر کریں۔[1]

بہر حال استاذ محمد عبدہ کی وفات پر مصر اور دیگر ممالک (ہند، روس، تیونس، الجزائر، جاوا، ایران، شام، سنگاپور، بحرین وغیرہ) سے بڑی تعداد میں تعزیتی پیغامات لکھے گئے جن میں شیخ محمد عبدہ کو خراجِ تحسین پیش کیا گیا ہے۔ رشید رضا نے انہیں تاریخ الاستاذ الامام کی تیسری جلد میں جمع کر دیا ہے۔ ان تعزیتی تحریروں اور پیغامات سے شیخ محمد عبدہ کی قدر و منزلت بخوبی نمایاں ہوتی ہے۔[2]

مفتی محمد عبدہ کے قلمی آثار

- **رسالة التوحید**
- **الرد علی الدهریین** (یہ علامہ جمال الدین افغانیؒ کی فارسی کتاب کا عربی ترجمہ ہے جس میں مادیت کا ابطال کیا گیا ہے۔)
- **الرد علی ها نوتو** (موسیو ھانوتو کے اسلام پر اعتراضات کے جواب میں)
- **الاسلام والنصرانیة بین العلم و المدنیة**
- تحقیق و شرح **دلائل الاعجاز** اور **اسرار البلاغة**
- **شرح نهج البلاغة**
- **شرح مقامات بدیع الزمان الهمذانی**
- **شرح البصائر النصیریه للطوسی**
- **تقریر اصلاح المحاکم الشرعیة (سنة 1899ء)**
- **رسالة فی وحدت الوجود**
- **المخصص** (ابن سیدہ کی کتاب، جسے محمد عبدہ نے دیگر حضرات کی معاونت سے از سرِ نو مرتب کیا۔)
- مزید وہ مقالات جو انہوں نے **الاهرام، الوقائع المصریة، العروة الوثقیٰ، ثمرات الفنون، المؤید، المصریة** اور **المنار** میں لکھے تھے اور یادداشتیں جو الازھر، **محکمه تعلیم** اور شرعی عدالتوں کی اصلاح کے لیے تحریر کیں، نیز مختلف مراسلات، ان سب کو رشید رضا نے **تاریخ الاستاذالامام** کتاب میں جمع کیا ہے اور ڈاکٹر محمد عمارہ نے تمام قلمی آثار و خدمات **الاعمال الکاملة للامام الشیخ محمد عبده** میں جمع کر دیئے ہیں۔
- **مشکلات القرآن الکریم وتفسیر سورة الفاتحة مع مقدمة فی التفسیر و ثلا ثة مقالات**
- **تفسیرالقرآن الکریم، جزء عم**

1- اعتراضات کی نوعیت و وجہ اور رشید رضا کی صراحت کے لئے ملاحظہ کیجیے: تاریخ الاستاذ، 1/ 990- 994

2- تفصیل کے لئے رجوع کیجیے: تاریخ الاستاذ، 3/ 99- 299

- تفسیر القرآن الحکیم (المشہور بتفسیر المنار جلد اول تا جم النساء آیت 126 تک)
- تفسیر سورة العصر
- فلسفة الاجتماع و التاریخ (یہ ان خطبات پر مشتمل ہے جو مفتی محمد عبدہ نے دار العلوم میں مقدمہ ابن خلدون پر دیئے)۔
- حاشیة علی شرح الدوانی (الایجی کی عقائد پر کتاب جس کی الدوانی نے شرح کی تھی یہ اس پر حاشیہ ہے)۔[1]

علمی حلقے میں محمد عبدہ کے اثرات

مفتی محمد عبدہ کے افکار و اعمال نے مصر اور دنیائے اسلام کے اکثر حصوں پر وسیع اثر ڈالا ہے۔اُن کے حلقۂ اثر سے افراد ادبی، رفاہی، دینی و سیاسی دوائرِ حیات میں اصلاح و انقلاب کی جدوجہد میں مشغول ہوئے۔مکتبۂ عبدہ سے فیض پانے والے ان مصلحینِ امت میں فکری و عملی اعتبار سے رجحانِ طبع کا تنوع بھی نظر آتا ہے۔لیکن احیائے ملتِ اسلامیہ کے لئے علمی و سیاسی مجالات میں تغیر و انقلاب کا داعیہ ان میں مشترک ہے۔ان میں فقیہ ،ادیب، قاضی، مؤرخ، مفسر، مصلح، مفکر، فلسفی اور سیاسی سب طرح کے افراد شامل ہیں۔

ذیل کی سطور میں مختلف شعبۂ حیات سے وابستہ چند معروف تلامذہ کا مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔

- **قاسم امین (1279ھ-1326ھ/1863ء- 1908ء)**

قاسم امین نے مغربی طرز کے جدید حکومتی سکولوں سے تعلیم حاصل کی تھی۔1881ء میں مصر میں اپنی وکالت کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد تعلیمی مشن میں فرانس گئے تھے۔وہاں وہ جمال الدین افغانی ؒ اور محمد عبدہ سے ملے۔**العروة الوثقیٰ** جاری کرنے میں قاسم امین بھی ان کے شریکِ کار تھے۔مصر واپسی پر شعبہ قانون و عدلیہ سے وابستہ رہے۔کی دو معروف کتابیں **تحریر المرأة** اور **المرأة الجدیدة** متجددانہ افکار کے سبب متنازعہ ہیں۔

ان میں قاسم امین نے حجاب، طلاق، عورتوں کی تعلیم اور قومی زندگی میں عورت کے کردار پر بات کی ہے۔مثلاً طلاق پر کہتے ہیں کہ مصر میں طلاق بہت آسان اور عام ہے۔مکاتب فقہ کے نزدیک نیت ہو یا نہ ہو تین مرتبہ طلاق بول دینے سے زوجین میں قطع تعلق ہو جاتا ہے۔یہ ٹھیک نہیں ہے۔طلاق کی صحیح نیت ہونا ضروری ہے۔لہٰذا ایک قانون نافذ کرنا چاہیے جس کے تحت طلاق کے مقدمات کی کاروائی کو باضابطہ بنایا جائے۔باقاعدہ طور سے مقدمہ قاضی کے سامنے پیش ہو گواہ حاضر ہوں اور ثابت کیا جائے کہ فریقین کے درمیان مصالحت کی تمام کوششیں ناکام ہو چکی ہیں نیز عورت کو بھی طلاق دینے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔[2]

- **رشید رضا (1282ھ- 1354ھ/1865ء- 1935ء)**

رشید رضا، شیخ عبدہ کے نہایت مخلص اور ممتاز شاگرد، سوانح نگار،افکار کے مستند ترجمان،فلسفۂ اصلاح کے شارح اور دروس کے کاتب تھے۔وہ شام کے ایک گاؤں کلامون میں پیدا ہوئے۔مسجد کے مکتب سے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔17 برس کی عمر میں مزید تعلیم کے لئے طرابلس چلے گئے۔وہاں انہوں نے شیخ حسین جسر سے کسبِ فیض کیا۔رشید رضا نے زمانۂ طالبِ علمی ہی میں **العروة الوثقیٰ**

1- دیکھیے، *تحریکِ تجدد*، ص: 395- 400؛الاعمال الکاملة، 35/1

2- الأعلام،184/5؛ مائة عام، ص:806؛ *تحریکِ تجدد*، ص:333-339؛ **Modernist Islam**, pp: 61-69

کے مضامین کا مطالعہ کیا تو احیائے ملت اسلامیہ کی تڑپ و جذبہ ان کو شیخ محمد عبدہ تک لے آیا اور اس طرح وہ شیخ محمد عبدہ کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہو گئے۔ 1897ء میں عالم کی ڈگری حاصل کی اور تبھی انہوں نے **العروۃ الوثقیٰ** کے طرز پر **المنار** مجلہ نکالنے کا فیصلہ کیا۔ چونکہ مصر میں برطانوی اقتدار کے دوران سیاسی انقلابی مضامین کی اشاعت ناممکن تھی اس لئے **المنار** کے پروگرام سے اسے خارج کر دیا۔ **المنار** کا پہلا شمارہ 22 شوال 1315ھ/16 مارچ 1898ء کو شائع ہوا۔

المنار کے مقالات، عالمِ اسلام کے حوال، عصری تقاضوں کے مطابق اعلیٰ تعلیم کی اصلاح، یورپی اثر و نفوذ اور مسیحی حملوں سے اسلام کا دفاع، موجودہ خرابیوں کی نشاندہی، مسلمانوں کی علمی و فکری بیداری، بدعات و خرافات کے خاتمہ اور **تمسک بالقرآن والسنۃ** کے مرکزی اہداف کا احاطہ کئے ہوئے ہوتے۔ **العروۃ الوثقیٰ** کے بعد **المنار** کو عالمِ اسلام کے پہلے اسلامی مجلہ ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ **المنار** میں استاذ محمد عبدہ کے تفسیری دروس اور فتاویٰ بھی شائع ہوتے۔ استاذ محمد عبدہ کی وفات کے بعد استاذ سے اخذ کردہ منہج پر تفسیرِ قرآن کا سلسلہ **المنار** میں رشید رضا کے قلم سے جاری رہا۔ تفسیرِ قرآن کے ساتھ ساتھ ان کا دوسرا اہم کارنامہ مجلہ **المنار** کی تا وقتِ وفات اشاعت ہے۔ مجلہ **المنار** نہ صرف مصر میں بلکہ عالمِ عربی میں عصری تحدیات میں فکر و عمل کے داعیات و نقوش میں مؤثر کردار کا حامل رہا ہے۔[1]

- **حفنی ناصف (1272ھ-1338ھ/1856ء-1919ء)**

ایک معروف ادیب ہیں۔ الازہر میں استاذ محمد عبدہ سے کسبِ فیض کیا۔ انہوں نے قرآن شریف کے رسم الخط اور کتابت کی اغلاط سے منزہ طباعت کے لیے خصوصی کام کیا۔ وہ رسمِ عثمانی میں قرآن مجید کی کتابت کو لازمی امر قرار دیتے تھے۔ **قواعدِ رسم المصحف** کتاب بھی لکھی۔ انہوں نے وزارتِ تعلیم و عدلیہ میں خدمات سرانجام دیں۔ جامعہ مصریہ میں مدرسہ قانون کے معلم بلاغت اور ادبیاتِ عربی کے استاذ رہے ہیں۔ صرف، نحو، بلاغت اور انشاء کی متعدد کتب کے مصنف ہیں جو مصری مدارس میں درسی کتب کی حیثیت سے مستعمل ہیں۔ جامعہ مصریہ میں ان کے تاریخ ادبیاتِ عربی کے لیکچرز کتابی صورت میں شائع ہو چکے ہیں۔[2]

ان کی صاحبزادی نے خواتین کے حقوق اور میدانِ عمل میں ان کے کردار کی تعیین پر کام کیا ہے۔ وہ **الباحثہ البادیہ** کے نام سے مضامین لکھا کرتی تھیں۔ 1903ء تک وہ مختلف تعلیمی مراحل طے کرتے ہوئے حکومتی خواتین سکول میں مُدرِّسہ مقرر ہوئیں۔ 1918ء میں ان کے انتقال پر کئی یادگاری جلسے منعقد ہوئے اور ان کے افکار و خدمات کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا گیا۔ انہوں نے ازدواج کے تصور، اس کے خلاف عورتوں کی شکایات، نقاب کا صحیح اور غلط استعمال، ہمارے مدارس اور ہماری بچیاں، لڑکیوں کی تعلیم گھر اور مدرسہ میں، شادی کی عمر، کثرتِ ازدواج، وغیرہ موضوعات پر مضامین لکھے۔ ایک مضمون "عورتوں کے اصول" میں انہوں نے خواتین کی ان غلطیوں اور کمزوریوں کا تجزیہ کیا ہے جن کی وجہ سے گھروں میں فساد پیدا ہوتے ہیں اور شادیاں ناکام ہو جاتی ہیں اور ایک مضمون "مردوں کے خیالات" کے عنوان سے ہے جس میں انہوں نے مردوں کے ان اخلاق و معاملات پر تنقید کی ہے جس کی وجہ سے

1- الأعلام، 126/6؛ مائۃ عام، ص:830-832؛ نیز دیکھیے: Maryam Jameelah, **Islam in Theory and Practice**, pp:205-210

2- الأعلام، 265/2؛ مائۃ عام، ص:807-808؛ **تحریکِ تجدد**، ص:306

عائلی زندگی متاثر ہوئی ہے۔بقول چارلس آدم وہ قاسم امین کے مقابلے میں روایت پسند تھیں۔[1]

- **احمد ابراہیم (1291ھ-1364ھ/1874ء-1945ء)**

فقہ کے میدان میں استاد عبدہ کے شاگردوں میں اہم نام احمد ابراہیم بک کا ہے۔الازہر کے فارغ التحصیل طالبِ علم ہیں۔استاذ محمد عبدہ الازہر اور اپنے گھر میں جو دروس دیا کرتے تھے وہ ان میں حاضر ہوتے تھے۔1907ء/1325ھ میں احمد ابراہیم بک، مدرسة القضاء الشرعية میں بطور مدرس تعینات ہوئے۔یہاں انہوں نے 17 سال فقہ کی تدریس کی۔یہاں احمد بک سے تعلیم حاصل کر کے کافی تعداد میں فقہاء نکلے ہیں جنہوں نے عصرِ حاضر میں تجدیدِ علمِ فقہ پر کام کیا ہے۔احمد ابراہیم بک کی فقہِ اسلامی پر متعدد کتب بھی ہیں، جن میں احکام الاحوال الشخصية فی الشريعة الاسلامية، النفقات اور طرق القضاء فی الشريعة الاسلامية وغیرہ شامل ہیں۔[2]

- **شیخ محمد الخضری (1289ھ-1345ھ/1872ء-1927ء)**

تاریخ نگاری میں استاذ محمد عبدہ کے شاگرد شیخ محمد الخضری کا نام نمایاں ہے۔یہ بھی الازہر سے فارغ التحصیل تھے اور محمد عبدہ کے دروس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔انہوں نے علمِ تاریخ کو نئے انداز میں پیش کیا۔وہ تاریخ کو نقلِ روایات وواقعات سے آگے بڑھ کر تاریخی روایات و واقعات میں مناقشہ، تحلیل اور اسباب و اثرات و نتائج پر توجہ دیتے ہیں۔محمد الخضری نے متعدد کتب لکھیں جن میں تاریخ التشريع الاسلامی، نورالیقین فی سيرة سيد المرسلين، محاضرات فی تاريخ الامم الاسلامية وغیرہ شامل ہیں۔[3]

- **شیخ عبدالوہاب النجار (1278ھ-1360ھ/1862ء-1941ء)**

انہوں نے جامع احمدی طنطا اور بعد ازاں دارالعلوم قاہرہ سے تعلیم حاصل کی۔یہ استاذ محمد عبدہ کے ان دروس میں شریک ہوئے جو انہوں نے مقدمہ ابن خلدون پر دیئے تھے اور اس طرح شیخ النجار نے استاذ سے تاریخی روایات کے قبول کے معیارات اور حریتِ عقل پر گہرا اثر لیا۔ان کی معروف کتاب قصص الانبیاء ہے۔[4]

- **احمد تیمور پاشا (1288ھ-1348ھ/1871ء-1930ء)**

مصر کے مشہور ادیب، مؤرخ اور محقق ہیں۔الازہر میں مفتی محمد عبدہ کے تمام خطبات اور جماعتوں سے مستفید ہوئے۔محمد عبدہ کے پُرجوش، ممتاز اور عقیدت مند شاگرد تھے۔انہوں نے مفتی محمد عبدہ کے فنِ بلاغت پر لیکچرز اور خطباتِ فلسفہ بھی سنے۔احیاء التراث العربی کی ضرورت کو محمد عبدہ سے جذب کرتے ہوئے اس مقصد کے لیے کام کیا۔احمد تیمور پاشا نے ایک وسیع مکتبہ بنایا جس میں

1- مائة عام، ص:806؛ **تحریکِ تجدد**، ص:339-343

2- الأعلام، 90/1؛ مائة عام، ص:808-809

3- الأعلام، 269/6؛ مائة عام، ص:809

4- الأعلام، 182/4؛ مائة عام، ص:811-812

ہزاروں کتابیں اور مخطوطات، مغرب، حجاز، یمن، شام و عراق سے جمع کر کے محفوظ ہیں۔ نادر شروحات و تعلیقات بھی اس مکتبہ میں دستیاب ہوتیں۔ ان کی وفات کے بعد یہ مکتبہ دار الکتب المصریة کو ہدیہ کر دیا گیا تھا۔ انہوں نے لاطینی، انگریزی و فرانسیسی حروف و اصطلاحات کی عربی زبان میں منتقلی پر کام کیا اور اس غرض کے لیے ایک ضخیم ڈکشنری بھی تالیف کی۔[1]

- **شیخ محمد مصطفیٰ المراغی (1298ھ-1346ھ/1881ء-1945ء)**

یہ الازہر کے ممتاز شاگرد اور محمد عبدہ کے دروس میں شریک رہے۔ 1322ھ/1904ء میں الازہر سے حصولِ سند کے بعد سوڈان چلے گئے جہاں محکمۂ قضا میں خدمات سرانجام دیں۔ 1908ء/1326ھ میں سوڈان کے قاضی القضاة مقرر ہوئے۔ مصر واپس آنے کے بعد 1923ء میں المحكمة العلياء الشرعية کے سربراہ مقرار ہوئے اور اس محکمہ میں کافی اصلاحات کیں۔ احوالِ شخصیہ کی تنظیمِ نو کے لیے کمیٹی تشکیل دی اور اس کمیٹی کو ہدایت کی کہ مصلحتِ عامہ اور مذہبِ حنفی میں جہاں مناسبت نہ ہو وہاں مذہبِ حنفی کی تقلید نہ کی جائے۔ انہوں نے اجتہاد کا دروازہ کھولتے ہوئے مذاہبِ اربعہ میں یکجائی کی امکانی حد تک کوشش بھی کی۔ محمد مصطفیٰ المراغی دو مرتبہ شیخ الازہر کے عہدے پر تعینات ہوئے اور اس دور اپنے میں الازہر میں جدت و اصلاح کی کوششیں کیں۔ کئی نئے مضامین (مثلاً علوم النفس والتربية، التربية البدنية، الاقتصاد السياسي، القانون الدولي، نیز الطب والفلک وغیرہ پر محاضرات کا سلسلہ بھی شروع کیا) کا آغاز کیا۔ تدریسی عمل کو طرزِ جدید پر استوار کیا۔ غیر ملکی زبانوں کی تدریس کا بھی آغاز کیا۔[2]

- **مصطفیٰ عبدالرزاق (1302ھ-1366ھ/1885ء-1946ء)**

یہ 1908ء میں الازہر سے تعلیم مکمل کرنے کے بعد مزید تعلیم کے لیے فرانس تشریف لے گئے۔ انہوں نے شیخ محمد عبدہ کی کتاب رسالة التوحيد کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا۔ 1915ء میں مصر واپس آئے۔ الازہر میں امورِ عامہ کے سیکرٹری اور محکمۂ شرعیہ میں خدمات سرانجام دینے کے بعد 1927ء میں جامع مصریہ میں فلسفہ کے استاد مقرر ہوئے۔ محرم 1365ھ/دسمبر 1945ء میں شیخ الازہر کے عہدے پر تعینات ہوئے اور 15 فروری 1947ء اپنی وفات تک شیخ الازہر کے فرائض ادا کرتے رہے۔

مصطفیٰ عبدالرزاق، شیخ عبدہ سے اپنی عہدِ جوانی میں ملے تھے اور ان کے اصلاحی افکار کا گہرا اثر قبول کیا تھا۔ ان کا شمار بھی شیخ محمد عبدہ کے خاص اور قریبی شاگردوں میں ہوتا ہے۔ شیخ محمد عبدہ نے عقل و شرع میں موافقت اور تقلید سے حریتِ فکر کی جو دعوت دی تھی مصطفیٰ عبدالرزاق اس سوچ کو لے کر آگے بڑھے۔

مصطفیٰ عبدالرزاق عصرِ حاضر میں فلسفۂ اسلامی کے وہ مدرس ہیں جنہوں نے فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ یونان سے الگ کر کے پڑھایا۔ اس سے قبل فلسفۂ اسلام کو استشراقی نکتۂ نگاہ سے یوں پیش کیا گیا تھا کہ اسلام کی فلسفیانہ فکر یونانی فسلفہ سے ماخوذ ہے۔ اور اسلام بذاتِ خود فلسفیانہ طرزِ فکر کا مخالف ہے۔ شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق نے اسلامی فلسفہ کی تاریخ اور نوعیت کا مصدر خالصتاً اسلام ہی کو قرار دیا۔ اور یہ بھی ثابت کیا کہ مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی منتقلی سے قبل مسلمان اہلِ علم کی کتب میں اسلام کی فلسفیانہ فکر موجود تھی۔ مسلم علماء اسلام کی

1- الأعلام، 100/1؛ مائة عام، ص:812-814

2- الأعلام، 103/7؛ مائة عام، ص:814-817

فلسفیانہ فکر کو نہ صرف کتب میں لکھ چکے تھے بلکہ اس کی تعلیم وتدریس بھی ہوتی تھی۔انہوں نے یہ بھی واضح کیا کہ مسلمانوں میں اجتہاد بالرائے، نظرِ عقلی کی حیثیت تسلیم کرنے کی عملی شکل ہے اور علمِ اصولِ فقہ کی تدوین مسلمانوں کی فلسفیانہ فکر پر شاہد ہے۔مزید یہ کہ علمِ کلام وتصوف فلسفۂ اسلامی کے اجزاہیں۔ان کی فلسفۂ اسلام پر معروف کتاب **تمهيد التاريخ الفلسفة الاسلامية** ہے۔[1]

- **سعد زغلول پاشا** (1273ھ-1346ھ/1857ء-1927ء)

یہ مصری سیاسیات میں مؤثر کردار کی حامل شخصیت ہیں۔خاص طور پر جنگِ عظیم اول کے بعد کے سالوں میں مصر کی سیاسی آرزوؤں کے ترجمان کی حیثیت سے انہوں نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی۔سعد زغلول پاشا الازہر میں داخلہ کے وقت سے محمد عبدہ کے شاگردوں میں شامل تھے۔نیز انہوں نے الازہر میں جمال الدین افغانیؒ کے خطبات سے بھی استفادہ کیا۔ **الوقائع المصرية** کی ادارت جب استاذ محمد عبدہ نے سنبھالی تو سعد زغلول پاشاان کے معاونین میں شامل تھے۔وہ 1906ء میں وزیرِ تعلیم، بعدازاں وزیرِ عدلیہ اور 1913ء میں مجلسِ مقننہ کے نائب صدر مقرر ہوئے۔چارلس آدم کے مطابق سعد زغلول لارڈ کرومر کی پالیسیوں کے لیے سازگاراور معاون تھے، جس طرح برطانوی حکومت سے تعاون کی پالیسی محمد عبدہ کااصول تھاسعد زغلول پاشا بھی اسی پر کاربند نظر آتے ہیں۔[2]

- **احمد فتحی زغلول پاشا** (1279ھ-1332ھ/1863ء-1914ء)

یہ سعد زغلول کے بھائی ہیں۔مفتی محمد عبدہ کے تلامذہ ومعاونین اور فکرِ عبدہ پر مساعیٔ جمیلہ کرنے والے نمایاں مصری مفکر و مترجم ہیں۔الازہر میں تعلیمی اصلاحات کے لیے سرگرم رہے، نائب وزیرِ عدلیہ کی حیثیت میں بھی اپنا اصلاحی کردار خوب نبھایا۔اور احیائے ادبِ عربی کے حوالے سے اہم خدمات سرانجام دیں۔مسائلِ حاضرہ پر اخبارات میں لکھا بھی کرتے تھے، نیز یورپی زبانوں سے کتب کا عربی میں ترجمہ کیا۔اس سے نہ صرف فکرِ مغرب عربی زبان میں منتقل ہو کر مطالعہ کے لیے دستیاب ہوئی بلکہ بہت سی فرانسیسی و انگریزی اصطلاحات بھی عربی میں منتقل ہوئیں۔اس سے ان کے پیشِ نظر یہ ہدف تھا کہ عربی، علومِ جدیدہ کی زبان بھی بن جائے اور طالبِ علموں کو کوئی ایسا اشکال پیش نہ آئے کہ اجنبی لغت میں کسی لفظ کا اسے عربی میں مطلب نہ ملے۔انہوں نے جن یورپی کتب کا عربی میں ترجمہ کیاان میں کاؤنٹ دی کاستری کی کتاب کا ترجمہ **الاسلام خواطر و سوانح** اور بنتھم کی کتاب کا ترجمہ **اصول الشرائع**

1- **الأعلام**، 231/7؛ **مائة عام**، ص:818-819

2- **الأعلام**،83/3؛ **مائة عام**، ص:825؛ ***تحریکِ تجدد***، ص:330

نوٹ: سیاسیات میں مفتی محمد عبدہ کے حلقۂ اثر کے متعلقین نے حزب الامۃ پارٹی بنائی تھی۔یہ پارٹی ابتدا مصر پر برطانوی تسلط کی حامی اور برطانوی حکام سے تعاون کی داعی تھی۔لیکن جب لارڈ کرومر مصر سے چلا گیااور اس پارٹی کے ابتدائی ممتاز ارکان انتقال کر گئے تو اس پارٹی کی حکمتِ عملی بدل گئی اور یہ بھی الحزب الوطنی کی طرح انگریزوں کے اقتدار کی شدید مخالف ہو گئی۔ 1907ء میں حزب الامۃ کی تاسیس کے ساتھ الجریدۃ، رسالہ بھی شائع ہونے لگا۔اس جریدہ میں سیاسی وملکی امور پر اہلِ قلم اپنی نگارشات پیش کرتے۔رشید رضا، مصطفی صادق الرافعی، عبدالعزیز فہمی وغیرہ اس میں لکھا کرتے تھے۔احمد لطفی السیداس جریدہ کے ابتدائی ایڈیٹر تھے۔جو وزیرِ تعلیم اور 1925ء میں قائم ہونے والی جامعہ مصریہ کے ڈائریکٹر بھی رہ چکے ہیں۔احمد لطفی السید نے بھی حزب الامۃ کی قیادت سنبھالی تھی۔الجریدۃ، رسالہ 1914ء میں بند ہو گیا تھا۔(**مائة عام**، ص:826؛ ***تحریکِ تجدد***، ص:322-323)

وغیرہ شامل ہیں۔[1]

- **شیخ طنطاوی جوہری (1287ھ-1358ھ/1870ء-1940ء)**

مکتبِ عبدہ کی ایک اور نابغۂ روزگار شخصیت شیخ طنطاوی جوہری ہیں۔ جو دار العلوم قاہرہ میں ادبیاتِ عربی کے استاذ رہے۔ چارلس آدم نے طنطاوی جوہری کی کتب اور افکار کا ذکر کرتے ہوئے انہیں مفتی محمد عبدہ کے پیروکاروں میں نمایاں طور پر شامل کیا ہے کیونکہ ان کی تفسیر **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم** دین اور علومِ طبعیہ میں تطبیق و تقریب کی جس طرح شرح کرتی ہے وہ فکرِ عبدہ کی قبیل سے ہی ہے۔ طنطاوی جوہری نے آیاتِ قرآنیہ سے علمی و سائنسی نظریات کا استخراج کیا ہے اور مشاہدہ، تجربہ و تعقل و تفکر فی الخلق کو جس طرح بیان کیا ہے اس سے امت کے عروج کے مادی وسائل میں علومِ طبعیہ کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ تفسیر کے علاوہ ان کی دیگر کتب ورسائل میں **جواهر العلوم، نظام العالم والامم** اور **الارواح** وغیرہ شامل ہیں۔[2]

اسی طرح محمد عبدہ کی اصلاحی فکر سے اثر قبول کر کے مختلف میدانوں میں خدمات سرانجام دینے والے حضرات میں مصطفی المنفلوطی، عبد العزیز بشری، محمد حافظ ابراہیم، محمد فرید وجدی، حسن البنا، عبد العزیز جاویش وغیرہ کے نام بھی ذکر کیے گئے ہیں۔[3]

مفتی محمد عبدہ کے افکار و اعمال کے اثرات صرف مصر تک محدود نہیں رہے بلکہ عالمِ اسلام کے متعدد مقامات تک پھیلے ہوئے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر عبد السلام الهراس نے **اثر مدرسة المنار فی المغرب العربی واستمرار رسالتها فی الجزائر** کے عنوان سے 27 صفحات پر مشتمل مضمون میں محمد عبدہ کے تیونس اور الجزائر کی علمی، فکری و سیاسی زندگی پر اثرات قلمبند کیے ہیں اور اس ضمن میں ان علاقوں کے اعلام کی فہرست بھی پیش کی ہے[4]۔ جبکہ رشید الزوادی نے **محمد عبده والمشهد الاصلاحی التونس**" کے عنوان سے 10 صفحات پر محیط مضمون میں تیونس کے رجالِ اصلاح کا محمد عبدہ سے تعلق بشرح و بسط بیان کیا ہے۔[5]

مکتب عبدہ سے تعلق رکھنے والے ایک رجل کبیر الجزائر کے عبد الحمید بن بادیس (1889ء-1940ء) ہیں۔ جنہوں نے الجزائر کی فرانس سے آزادی اور الجزائر میں اسلامی و عربی تعلیم کے لیے بھرپور کوششیں کیں۔ انہوں نے مسلمانوں کے موجودہ انحطاط، علمی و فکری جمود اور سیاسی زوال و باہمی افتراق پر متنبہ کرنے کی غرض سے رسائل و جرائد میں مضامین لکھے، علمائے جزائر کی ایک کونسل بھی بنائی جس کے تحت سینکڑوں مفت قرآنی عربی سکول کھولے گئے اور اس کونسل نے ملک بھر کے لیے ثقافتی و معاشرتی اصلاح کے پروگرامات ترتیب دیئے۔ ان کا ایک معروف مضمون **اصول الولایة فی الاسلام من خطبة الصدیق** رضی اللہ عنہ ہے۔ عبد الحمید

1- **الأعلام**،194/1؛ **مائة عام**، ص:826-829؛ ***تحریکِ تجدد***، ص:307-308

2- **الأعلام**،230/3-231؛ **مائة عام**، ص:839؛ ***تحریکِ تجدد***، ص:354-358

3- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: **الاعلام**، 239/7-240، 18/4، 76/6، 329، 183/2، 17/4؛ **مائة عام**، ص: 822-824، 832-841؛ ***تحریکِ تجدد***، ص: 310-311؛ **Islam in Theory and Practice**, pp: 211-220

4- دیکھیے: **مائة عام**، ص:847-874

5- دیکھیے: ایضاً، ص:875-885

بن بادیس نے فہمِ قرآن کے لیے تفسیری دروس کا سلسلہ بھی شروع کیا۔[1]

ایک اور نام عبدالقادر مغربی (1867ء-1956ء) کا ہے جو کہ 1905ء-1908ء تک مصر میں تشریف فرما رہے اور شیخ محمد عبدہ کے افکار و خدمات سے گہرا اثر قبول کیا۔ان کا تعلق طرابلس الشام سے ہے۔ عبدالقادر مغربی نے استاذ محمد عبدہ کے منہج پر تفسیر جزء تبارک لکھی۔ یہ عالمِ عربی کے سلطنتِ عثمانیہ سے علیحدہ ہونے کے حامی نہیں تھے۔انہوں نے شام، لبنان، یروشلم، مصر، عراق میں عربی زبان اور تعلیمی اصلاحات کے لیے کام کیا۔ نیز خواتین کے معاشرے میں فعال کردار کے جواز پر بھی اپنی تحریر و تقریر میں روشنی ڈالی۔ چارلس آدم، عبدالقادر مغربی کا تعلق دبستانِ عبدہ سے بتاتے ہوئے ذکر کرتے ہیں کہ عبدالقادر مغربی اور محمد عبدہ کے خیالات میں گہرا ربط ہے۔ عبدالقادر مغربی بھی اس موقف کے حامل ہیں کہ اسلام میں بعض خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں، ان کی اصلاح کے لیے قرآن اور فکرِ اسلامی کے صحیح اسلوب کی پیروی لازمی ہے۔[2]

اسی طرح برصغیر پاک و ہند کے مولانا ابوالکلام آزادؒ نے اپنے دورۂ مصر میں (1908ء/1326ھ) رشید رضا سے ملاقات کی اور یہاں کی دینی و وطنی تحریکات کا قریبی مشاہدہ کیا۔ ہند واپسی پر ان کی رشید رضا سے مراسلت بھی رہی۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ نے برصغیر پاک و ہند میں برطانوی اقتدار کے خاتمے اور مسلمانوں میں فہمِ قرآن کے لیے استاذ عبدہ اور رشید رضا کی طرح رسائل و جرائد میں قلمی شذرات اور تفسیرِ قرآن کا راستہ اختیار کیا۔[3]

لبنان کے امیر شکیب ارسلان، جن کی معروف کتاب **حاضر العالم الاسلامی** ہے، مفتی عبدہ کے قیامِ بیروت کے زمانے میں شاگرد تھے اور مدت العمر ان کے عقیدت مند رہے۔ وہ اخبارات و رسائل میں مسلمانوں کی فلاح و بہبود اور عروج کے حوالے سے اکثر مضامین لکھتے رہتے تھے۔ مجلہ المنار کی قلمی مجلس میں بھی ان کا نام ملتا ہے۔[4]

Charles Kurzman نے محمد عبدہ کے اثرات چائنہ، بوسنیا، ایران، عراق، کریمیا، لبنان تک ذکر کیے ہیں، لکھتے ہیں:

> Nonetheless, Abduh's plans for Al-Azhar fired the imagination of dozens of young religious scholars who came to study with him, even for brief periods. One such student, Džemaluddin Causevic (Bosnia, 1870-1938); (Chapter 26), returned to the Balkans as a convinced modernist and called 'Abduh "Respected Teacher" for the rest of his career; another returned to China dedicated to "improved methods" of education. A Tatar Seminary in Crimea, attempting comparable reforms, sent a leading student to study at al-Azhar. Abduh even inspired Shi'i modernist who never studied in Cairo, such as Shaykh

---

1- عبدالمنعم النمر، **علم التفسیر**، ص:137؛ **Modernist Islam**, pp:93-95

2- **Modernist Islam**, pp:207-214؛ ***تحریکِ تجدد***، ص:357

3- **علم التفسیر**، ص:138

4- ***تحریکِ تجدد***، ص: 309؛ استاذ محمد عبدہ کی وفات پر شکیب ارسلان نے تعزیتی مضمون بھی لکھا تھا، دیکھیے: **تاریخ الاستاذ**، 3/285-286

Asadullah Mamaqani (Iran, early twentieth century) and Muhammad Rida al-Muzaffar (Iraq, born 1904), who proposed that Shi'i seminaries be reformed on the model of 'Abduh's plans for al-Azhar, and Muhsin Sharara (Lebanon-Iraq, 1901-1946), who called in 1928 for the coming of a "a Shi'ite Muhammad 'Abduh.[1]

اس تسلسل میں چارلس کرزمان افکارِ عبدہ کے اثرات کینیا میں بیان کرتے ہیں کہ شیخ الامین بن علی المزروعی (1890ء-1947ء) کینیا، مشرقی افریقہ کے معروف مذہبی رہنما اور مفکر تھے۔ 1880ء-1890ء کے درمیان جب ممبسا، کینیا پر برطانوی قبضہ ہو یہ اس دور میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے محمد عبدہ اور رشید رضا کی تحریریں پڑھیں اور اس سے متاثر ہو کر اپنے علاقے میں مسلمانوں کی ترقی و قوت کے لیے متحرک ہوئے۔ المزروعی نے توجہ دلائی کہ ممبسا میں پچھتر ہزار لوگ ہیں جن میں سے بیشتر مسلمان ہیں لیکن مسلمانوں کی حالت یہ ہے کہ ممبسا تو کیا پورے کینیا میں ان کا کوئی رسالہ اور اخبار نہیں نکلتا۔ مسلمان آپس میں شوکتِ اسلام کے لیے متحد نہیں ہیں۔ مسلمانوں کا اپنا کوئی سکول بھی نہیں۔ ابھی تک سات برس کی عمر میں بچہ مکتب (مسجد سے ملحق سکول) بھیجا جاتا تھا جہاں وہ قرآن پڑھنا سیکھتا ہے مگر اسے معلوم نہیں کہ قرآن اس سے کیا کہہ رہا ہے۔ وہ **الفاتحة** یاد کرتا ہے، دن میں کئی مرتبہ دہراتا ہے مگر وہ **الفاتحة** کے مطالب و مفہوم نہیں جانتا۔ پھر اُس کا والد اسے مشنری سکول میں داخل کروا دیتا ہے جو اس بچے کے لیے ہلاکت کا سامان اور بد قسمتی ہے۔ مسلمانوں کو اپنے تعلیمی ادارے بنانے چاہیے جہاں شریعت کی تعلیم کا انتظام ہو اور بچوں کو سکھایا جائے کہ اُن کا دین انہیں اس دنیا میں زندگی گزارنے سے متعلق کیا ہدایات دیتا ہے۔[2]

یوں نظر آتا ہے کہ سیاسی و علمی زوال کے اس دور میں محمد عبدہ کی اصلاحی جدوجہد کے اثرات سے علمی و عملی مختلف میدانوں میں اصلاح و ترقی کا داعیہ رکھنے والے حضرات سامنے آئے ہیں۔ یہ فصل، محمد عبدہ کی خدمات کے معترف اہلِ مصر کے انہیں کو پیش کردہ اِس خراجِ تحسین کے ساتھ ختم کی جاتی ہے: "اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ محمد عبدہ نے ازہر اور ازہر کے علاوہ دیگر مقامات میں جو روحانی چنگاریاں فروزاں کی تھیں وہ رفتہ رفتہ شعلہ کی شکل اختیار کر رہی ہیں۔ آپ کے دونوں ہاتھوں نے فکری حریت اور اصلاح کی جو تخم ریزیاں کی تھیں وہ ہر طرف نشو و نما پا رہی اور پھل پھول رہی ہیں..."[3] امام (محمد عبدہ) ہی وہ اولین ہستی ہیں جنہوں نے مصر میں حریتِ فکر کے بندھن کھولے، ہم حریتِ تفکیر اور حریتِ انشاء پردازی میں استاد الامام کے رہینِ منت ہیں"۔[4]

1- **Modernist Islam**, p:12 مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب ہذا، ص: 198-206

2- **Modernist Islam**, pp:86-88; نوٹ: افکار و اعمال محمد عبدہ کے مصر اور عالمِ اسلام پر اثرات کی مزید تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص:307-451؛ **تحریکِ تجدد**، ص:295-389؛ عبدالمتعال الصعیدی، **المجددون فی الاسلام**، ص:525-529

3- **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، ص:19-20

4- ایضاً، ص:451

باب دوم

تفسیرِ قرآن کے بنیادی مباحث

فصل اول: تفسیر کا معنی و مفہوم اور اقسام
فصل دوم: علمائے سلف کے اصولِ تفسیر
فصل سوم: علمِ تفسیر کا ارتقا اور جدید رجحانات

فصل اول: تفسیر کا معنی و مفہوم اور اقسام

لغوی تعریف

تفسیر، باب تفعیل سے مصدر کا صیغہ ہے اور اس کا مادہ "ف، س، ر" ہے۔ جس کے معنی ہیں کسی چیز سے پردہ ہٹانا، بغور جائزہ لینا، چھپی ہوئی چیز کا ظاہر کرنا۔ لغویین کے مطابق اس کی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں:

الفَسْرُ: البيانُ وقد فَسَرْتُ الشئ.[1]

الفسر کا مطلب ہے بیان کرنا، کسی چیز کی وضاحت کرنا

ابن منظور تفسیر کی تعریف میں لکھتے ہیں:

الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى والتَّفْسير كَشف المُراد عَنِ اللَّفْظِ المُشْكل.[2]

الفسر کا معنی ہے چھپی ہوئی چیز سے پردہ ہٹانا اور اسی سے تفسیر ہے جس میں مشکل لفظ کو کھول کر بیان کیا جاتا ہے۔

الزبیدی لکھتے ہیں:

الفَسْر: الإِبَانَةُ وكَشْفُ المُغَطَّى كَمَا قَالَه ابنُ الأَعْرابيّ أَو كَشْفُ المَعْنَى المَعْقُولِ كَمَا فِي البَصَائر كالتَّفْسِير. والفِعْلُ كضَرَب ونَصَرَ.... أَو هِيَ.[3]

یوں الزبیدی کے مطابق لفظ تفسیر فعل ہے جیسے ضرب اور نصر، فعل ہیں اور اس کا مطلب ہے کسی چھپی ہوئی چیز کا ظاہر ہو جانا۔ مندرجہ بالا تعریفات سے واضح ہوتا ہے کہ تفسیر کا لغوی معنی کھولنا، واضح کرنا، ظاہر کرنا اور وضاحت کرنا ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاحی معنوں میں کلام باری تعالیٰ کے ایضاح و تشریح کو تفسیر کا نام دیا جاتا ہے۔ اور یہ لفظ قرآن حکیم کی تشریح و توضیح کے ساتھ مخصوص ہے۔ قرآن کریم میں بھی لفظ "تفسیر" کھولنے، وضاحت کرنے اور واضح کرنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[4]

اور یہ لوگ تمہارے پاس جو (اعتراض کی) بات لاتے ہیں ہم تمہارے پاس اس کا معقول اور خوب مشرح جواب بھیجتے ہیں۔

1- الجوهری، اسماعیل بن حماد، **تاج اللغة و صحاح العربية**، 669/2

2- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، 10/ 261

3- الزبيدی،محمد مرتضىٰ الحسینی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، 2/ 349

4- الفرقان 25: 33

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہمانے احسن تفسیرا" کے معنی یہ بیان لئے ہیں:

تبیاناً وَحجَّة حجتهم.[1]

یعنی واضح کھول کر اور اس کی حجت کو بیان کرنا۔

درج بالا قرآنی آیت میں مذکور لفظ تفسیر کے معانی میں صاحب تفسیر الکشاف لکھتے ہیں:

ولما كان التفسير هو التكشيف عما يدل عليه الكلام وضع موضع معناه فقالوا: تفسير هذا الكلام كيت وكيت كما قيل: معناه كذا وكذا.[2]

یعنی تفسیر کا مطلب تکشیف ہے اور کشف ظاہر ہو جانے کو کہتے ہیں اس طرح تفسیر کا مطلب بھی ظاہر ہونا ہی ہوا اور اس سے کلام پر دلالت ہوتی ہے اور یہ اس معنی کے لئے بنا ہے۔ پس کہتے ہیں کہ اس کلام کی تفسیر ایسے اور ایسے ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ایسے اور ایسے ہیں۔

تفسیر کی اصطلاحی تعریفات مختلف علماو مفسرین نے کی ہیں۔امام بدر الدین الزرکشی ؒ لکھتے ہیں:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.[3]

تفسیر ایک ایسا علم ہے جسکے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اس نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان اس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے اور اس بارے میں علمِ لغت، علمِ نحو، علم الصرف، علمِ بیان، علمِ اصولِ فقہ اور علمِ ناسخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے۔

علامہ سیوطی ؒ علمِ تفسیر کے بارے میں بعض اہلِ علم کی تعریفات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

التفسير في الاصطلاح علم نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها.[4]

1- ابو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادی(جمع و تدوين)،**تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، ص: 382

2- الزمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق** التنزيل و **عيون الاقاويل فی وجوه التاويل**، ص: 745

3- الزركشی، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان فی علوم القرآن**،ص: 29

4- السيوطی، جلال الدين عبدالرحمٰن، **الاتقان فی علوم القرآن**،491/2

تفسیر اصطلاح میں نزولِ آیات، ان کے شانِ نزول، ان کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے۔اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیاتِ قرآنی کے مکی و مدنی، محکم و متشابہ، ناسخ و منسوخ، خاص وعام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام، وعدہ و وعید، امر و نہی اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔

اسی طرح ابو حیان اندلسی ؒ نے تفسیر کی جامع تعریف اس طرح کی ہے:

هو التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك. [1]

یعنی تفسیر وہ علم ہے جس میں قرآن کریم کے الفاظ کے نطق کی کیفیت سے متعلق بحث کی جاتی ہے۔اور ان الفاظ کے مدلول سے بحث کی جاتی ہے۔اور الفاظ کے افرادی و ترکیبی احکام سے متعلق بحث کی جاتی ہے اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جو معانی وہ الفاظ ترکیب کی حالت میں دیتے ہیں۔

گویا علمِ تفسیر میں قرآن حکیم کی تشریح و توضیح سے متعلق ہر چیز زیرِ غور اور زیرِ بحث لائی جاتی ہے۔قرآن نے کس طرح خطاب کیا، کن لوگوں سے خطاب کیا، قرآن کے الفاظ کی دلالت کیا ہے اور ان الفاظ سے کیا احکام اخذ ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔

اقسامِ تفسیر

اہلِ علم اور مفسرین کے یہاں عام طور پر معروف اقسامِ تفسیر دو ہیں۔

1. تفسیر بالماثور
2. تفسیر بالرائے

تفسیر بالماثور

تفسیر بالماثور کو تفسیر بالروایۃ بھی کہا جاتا ہے۔قرآن مجید، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ذریعہ سے کی جانے والی تفسیر، تفسیر بالماثور کہلاتی ہے جیسا کہ الدر المنثور کے ناشر اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

هوما جاء فى القرآن او السنة او الكلام الصحابة بيانا لمراد الله تعالىٰ ويسمى التفسير بالماثور اما ان يكون تفسير القرآن بالقرآن او تفسير القرآن بالسنة الثابة او تفسير القرآن بالآثر الثابة عن الصحابة اما ينقل عن التابعين ففيه اختلاف العلما منهم من اعتبره من الماثور لانهم تلقوه من الصحابة غالبا و منهم من قال أنه من التفسير بالرأى. [2]

1- ابو حیان، محمد بن یوسف اندلسی، **البحر المحيط فی علم التفسیر**، 26/1

2- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن ، **الدر المنثور فی التفسیر بالماثور**، 11/1

یعنی کو آثارِ تابعین کے بارے میں علما مختلف الآراء ہیں کہ آیا وہ تفسیر بالماثور میں شامل ہیں کہ نہیں۔ لیکن اقوالِ تابعین کے بارے میں یہی قول عموماً مروج ہے کہ تفسیر بالماثور میں یہ بھی شامل ہیں، بشرطیکہ سندِ صحیح کے ساتھ منقول ہوں۔ ان کے شیوخ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے لہٰذا انہیں بھی ثقہ اور عادل سمجھا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ کتبِ تفسیر بالماثور مثلاً تفسیر طبری، تفسیر ابن ابی حاتم، تفسیر ابن کثیر، تفسیر الدر المنثور میں احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوالِ صحابہ کے ساتھ تابعین کے اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔[1]

تفسیر بالرائے

عقل واجتہاد اور تدبر و تفکر کے ذریعہ قرآن کے معنی و مفہوم اور علوم و معارف سمجھنے کی کوشش کرنا اور ان کو بیان کرنا تفسیر بالرائے ہے بشرطیکہ اصولِ شرعیہ کے مطابق ہو۔ محمد عبدالعظیم الزرقانی تفسیر بالرائے کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

المراد بالرائی هنا الاجتهاد فان کان الاجتهاد موفقاً ای مستنداً الیٰ ما یجب الاستناد الیه بعیداً عن الجهالة والضلالة فالتفسیربه محمود والافمذموم.[2]

اہلِ علم کی ایک جماعت تفسیر کے لئے احادیث، آثارِ صحابہ وتابعین کو اجتہاد ورائے کے استعمال پر ترجیح دیتی ہے۔ وہ اپنے اس مؤقف کی تائید میں درج ذیل نصوص پیش کرتے ہیں:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]

کہہ دو کہ میرے پروردگار نے تو بے حیائی کی باتوں کو ظاہر ہو یا پوشیدہ اور گناہ ہو اور ناحق زیادتی کرنے کو حرام کیا ہے اور اس کو بھی کہ تم کسی کو اللہ کا شریک بناؤ جس کی اُس نے کوئی سند نازل نہیں کی اور اس کو بھی کہ اللہ کے بارے میں ایسی باتیں کہو جن کا تمہیں کچھ علم نہیں ہے۔

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[4]

اور جس چیز کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.[5]

جو شخص قرآن میں اپنی رائے سے بات کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم بنا لے۔

جبکہ علماء کی ایک جماعت محمود تفسیر بالرائے کے جواز کے حق میں ہے، اس کے لئے وہ درج ذیل آیات بطورِ دلیل پیش کرتے

1- محمد حسین الذهبی، **التفسیر و المفسرون**، ص: 137 ؛ تقی عثمانی، **علوم القرآن**، ص: 340

2- الزرقانی، محمد عبدالعظیم، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، 2/ 49

3- الاعراف 7: 33

4- بنی اسرائیل 17: 36

5- الترمذی، ابو عیسیٰ، **الجامع**، ابواب تفسیر القرآن، باب ما جاء فی الذی یفسر القرآن برأیه، رقم الحدیث 2951، ص: 871

ہیں:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1]

یہ کتاب جو ہم نے تم پر نازل کی ہے بابرکت ہے تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تاکہ اہلِ عقل نصیحت پکڑیں۔

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[2]

بھلا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا (اُن کے) دلوں پر قفل ہیں۔

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[3]

اور اگر وہ اسے پیغمبر اور اولوالامر کے پاس پہنچاتے تو تحقیق کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے۔

امام قرطبیؒ نے وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرنے کے بعد مختلف علما کے اقوال سے واضح کیا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس نے قرآن کے مبہم الفاظ و عبارات کا وہ مطلب بیان کیا جو اسے سلف صالحین صحابہ و تابعین سے منقول نہ ملا تو وہ اللہ کی ناراضگی کا مستحق ہے جبکہ دوسری توجیہ جو زیادہ بر محل اور معنی کے لحاظ سے زیادہ صحیح ہے یہ ہے کہ جس نے قرآن کی تفسیر میں ایسی بات کہی جس کے بارے میں اسے معلوم تھا کہ صحیح بات اس کے بجائے کوئی اور ہے تو اس شخص کا ٹھکانہ جہنم ہے۔ نیز ایسا شخص جو علما کے اقوال کی طرف رجوع کئے بغیر اور اصول و نحو کے ضروری علوم و تقاضے جانے بغیر جو دل میں آئے تفسیر کرنے بیٹھ جائے۔ پس رائے سے مراد مجرد رائے ہے وہ آئمہ سلف سے نقل نہ کرے اور اپنی خواہش یا نفس کے موافق تفسیر کرے۔[4]

امام قرطبیؒ تفسیر بالرائے کے بارے میں اپنے موقف و نظریہ کا اظہار یوں کرتے ہیں:

هذا صحيح وهو الذي اختاره غير واحد من العلما فإن من قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح.[5]

ابنِ قیمؒ نے بھی مذکورہ بالا حدیث نقل کرنے کے بعد رائے کی دو اقسام ان الفاظ میں بیان کی ہیں:

أن الرأي نوعان: أحدهما: رأي مجرد لا دليل عليه بل هو خرص وتخمين فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة منه. والثاني: رأي مستند إلى

1- ص 38: 29

2- محمد 47: 24

3- النساء 4: 83؛ تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر والمفسرون، ص: 221- 229

4- القرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، 1/ 26

5- **الجامع لاحکام القرآن**، 26/1

استدلال واستنباط من النص وحده او من نص اخر معه فهذا من الطف فهم النصوص وأدقه.[1]

اس طرح تفسیرِ قرآن اور دیگر احکام و مسائل میں وہ رائے جائز ہے جو قرآن و سنت کی تعلیم کے موافق ہو اور دینی بصیرت و اجتہادِ صحیح کی اساس پر ہو۔

ابنِ کثیرؒ نے سلفِ صالحین کی روش کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے:

ہاں لغت کی رو سے یا شریعت کی رو سے جو تفسیر معلوم ہو اس کے بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی لئے خود ان بزرگوں کے پاکیزہ اقوال قرآن کریم کی تفسیر میں بکثرت مروی ہیں کوئی یہ نہ کہے کہ جب یہ بزرگ اسی طرح ڈرتے رہتے تھے اور تفسیر بیان نہیں فرماتے تھے پھر ان سے تفسیر منقول کیوں ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ چپ وہاں رہتے تھے جہاں نہیں جانتے تھے اور وہیں کچھ کہتے تھے جہاں علم ہوتا اور یہ دونوں ہی باتیں ہر ایک پر واجب ہیں بے علمی کے وقت چپ رہنا اور علم کی صورت میں بیان کرنا۔[2]

علامہ زرکشیؒ بھی رائے محمود کے جواز کی ان الفاظ میں تائید کرتے ہیں:

وأما الرأي الذي يسنده برهان فالحكم به في النوازل جائز.[3]

البتہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کرے، اس کو پیش آمدہ مسائل میں کہنا جائز ہے۔

علامہ زرقانیؒ نے قائلین و مانعین کے دلائل کا جائزہ لیتے ہوئے تفسیر بالرائے کا جواز مہیا کیا ہے اور تفسیر بالرائے کرنے والے مفسرین کے لئے نو(9) نکات میں منہجِ تفسیر کا تعین کیا ہے۔ پھر الرائے المحمود اور الرائے المذموم کے بارے میں لکھا ہے:

وہ تفسیر بالرائے جس میں اقوالِ صحابہ و تابعین پر اسانیدِ صحیحہ کے ساتھ اعتماد کیا گیا ہو اور ان کی تفسیر ما قبل ماثور تفسیری ذخیرہ کے موافق ہو تو محمود ہے ورنہ مذموم اور اپنی خواہشات کے ساتھ تفسیر کرنا بھی مذموم ہے۔[4]

محمد حسین ذھبی نے مانعین و مجوزین کے دلائل بیان کرنے کے بعد ان کے اختلاف کو لفظی قرار دیا ہے نہ کہ حقیقی[5]۔ پھر بالرائے تفسیر کو محمود و مذموم میں تقسیم کر کے جائز اور محمود رائے کی وضاحت یوں کی ہے:

ایک رائے وہ ہے جو کلامِ عرب کے موافق اور کتاب و سنت سے ہم آہنگ ہو اور اس میں تفسیر

1- ابن قیم، محمد بن ابو بکر، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، 1/ 65

2- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 30

3- **البرهان**، ص: 338

4- **مناهل العرفان**، 1/ 502، 522، 527

5- **التفسير و المفسرون**، 1/ 256- 265

لی تمام ضروری شرائط کو محوظ رکھا گیا ہو۔اس قسم کی رائے بلاشک وشبہ جائز اور درست ہے۔

جن علمانے تفسیر بالرائے کی اجازت دی ہے ان کی مراد اسی قسم کی رائے ہے۔[1]

اسی طرح **حکم التفسیر بالرائ** کے عنوان سے مناع القطان لکھتے ہیں:

جو شخص لغت وشرع کے علم کی بنیاد پر رائے پیش کرے اس پر کوئی حرج نہیں۔[2]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ علمانے کس قسم کی رائے سے تفسیر کی اجازت دی ہے۔ مجرد رائے، مجرد اجتہاد کا راہِ تفسیر میں کوئی گزر نہیں۔ ضروری ہے کہ مفسر اصولِ شرعیہ سے واقف ہو، ضروری علوم پر دسترس رکھتا ہو، مقاصدِ شریعت سے آگاہ ہو، اس کا اعتماد احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ پر ہو، علمائے سلف سے منقول تفسیری اقوال پر مہارت رکھتا ہو، عربی زبان کے قواعد اور اسالیب پر عبور ہو، بلاغت ومعانی کی باریکیوں کو سمجھتا ہو، عربوں کے عادات واطوار بھی جانتا ہو اور اس کے دل میں نورِ ایمان ہو، وہ تقویٰ اور خلوصِ نیت سے بھی بہرہ یاب ہو۔

رہا معاملہ الرائے المذموم کا تو اس کی تفصیلات ائمہ امت کے مطابق حسبِ ذیل ہیں:

امام شاطبیؒ نے اس بارے میں فرمایا ہے:

وہ رائے جو نہ دلائل شرعیہ کے موافق ہو، نہ کلام عرب کے قواعد کے مطابق ہو تو اس قسم کی رائے بلاشبہ مذموم ہے کیونکہ یہ بلا برہان اللہ پر بات کہنا ہے جو کہ اللہ پر جھوٹ باندھنے کے مترادف ہے۔[3]

تفسیر بالرائے کی اس قسم کے بارے میں محمد حسین الذھبیؒ یوں رقمطراز ہیں:

ایک قسم وہ ہے جو قوانینِ عربیت کے خلاف ہو اور شرعی دلائل سے موافقت نہ کرتی ہو اور اس میں تفسیر کی ضروری شرائط کا فقدان ہو اس قسم کی رائے ممنوع اور مذموم ہے۔[4]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی ہی رائے استعمال کرنے والوں کے بارے میں اپنے اندیشے کا اظہار کیا، فرماتے ہیں:

میں تمہارے حق میں دو آدمیوں سے ڈرتا ہوں، قرآن کی غلط تاویل کرنے والے سے اور اپنے بھائی کی ملکیت چھیننے والے سے۔اس امت پر مجھے مومن سے خوف نہیں کہ ایمان اسے بدی سے روکنے والا ہے۔ایسے منافق سے بھی خطرہ نہیں جس کا فسق کھلا ہو۔ لیکن مجھے ڈر ہے ایسے آدمی سے جو قرآن پڑھتا ہے اور جب اس کی زبان پر چڑھ جاتا ہے تو مخالف تاویلیں شروع کر دیتا ہے۔[5]

1- **التفسیر و المفسرون**، 1/ 264

2- مناع القطان، **مباحث فی علوم القرآن**، ص:364

3- الشاطبی، ابراھیم بن موسیٰ، **الموافقات فی اصول الشریعة**، 669/3

4- **التفسیر والمفسرون**، 1/ 264

5- **الموافقات**، 3/ 670

تفسیر بالرائے المذموم کی صورتیں

علمانے الرائے المذموم، جو شرع میں ممنوع ہے، کی مختلف صورتیں اور وجوہات بیان کی ہیں۔ یہ صورتیں یا وجوہات امت کے سامنے قابل مذمت و قابل رد تفسیر بالرائے کے لئے ایک معیار و میزان ہیں۔

امام قرطبیؒ لکھتے ہیں:

وإنما النهي يحمل على أحد وجهين: أحدهما أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه...الوجه الثاني أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية... بالسماع كثيرة.[1]

پہلی صورت یہ ہے کہ مفسر کسی خاص مسئلہ پر اپنی رائے اور طبعی میلان رکھتا ہو اور اس خواہش کی تائید کے لئے وہ قرآن مجید کے کسی حصہ کی تفسیر اپنے اس میلان کے مطابق کرے تاکہ اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اسے بطور دلیل پیش کر سکے۔ حالانکہ اگر اس کا یہ طبعی میلان اور خواہش کا عمل دخل نہ ہو تو قرآن سے یہ مفہوم اس کے ذہن میں نہ آئے۔ اس طرح کی تفسیر لوگ جان بوجھ کر کرتے ہیں جیسا کہ اہلِ بدعت اپنی بدعات کے جواز کا ثبوت قرآن سے فراہم کرتے ہیں۔ حالانکہ ان کو معلوم ہوتا ہے کہ آیت سے حقیقتاً یہ مراد نہیں... دوسری صورت یہ ہے کہ لغتِ عرب کے ظاہری معنی کو لے کر قرآن مجید کی تفسیر کے لئے اٹھ دوڑے اور اس کی نادر عبارات، مبہم اور مبدل الفاظ، اختصارات، حذف، اضمار اور تقدیم و تاخیر وغیرہ کے متعلق سلف سے جو اقوال منقول ہیں ان سے مدد اور تائید حاصل نہ کرے... تفسیرِ قرآن کے لئے ضروری ہے کہ مفسر سب سے پہلے ان تفسیری اقوال میں مہارت حاصل کرے جو پہلے سے ماثور ہیں اور علمائے سلف سے منقول ہیں۔

ابن قیمؒ نے درج ذیل صورتوں پر الرأى الباطل کا حکم لگایا ہے:

- رائے کا نص کے خلاف ہونا۔
- محض ظن و تخمین سے بغیر علم کے بات کہنا۔ نیز نصوص و آثار پر نظر نہ ہونا اور معرفت نصوص میں افراط و تفریط کا شکار ہو جانا، پس ایسا شخص بھی الرائی المذموم الباطل میں داخل ہے۔
- اللہ کے اسما، صفات، افعال وغیرہ کی تفسیر و توجیہ میں رائے کا دخل جیسا کہ بدعی و گمراہ فرقوں مثلاً معتزلہ، قدریہ وغیرہ نے عقل کے باطل پیمانوں کو استعمال کیا۔ ایسے افراد کا قیاس فاسد اور رائے باطل ہے۔

1- الجامع لاحكام القرآن، 1/ 26، 27

- جس رائے سے دین میں بدعت کا دروازہ کھلے۔[1]

پھر ابن قیمؒ نے ان صورتوں پر جمہور اہلِ علم کے مؤقف کا اظہار ان الفاظ سے کیا ہے:

فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وإخراجه من الدين.[2]

علامہ سیوطیؒ نے ابن النقیب کا قول نقل کرتے ہوئے الرائے المذموم کی پانچ صورتیں بتائی ہیں:

- اول: قرآن کی تفسیر کے لئے جس قدر علوم کی ضرورت ہے ان کے حصول کے بغیر قرآن کی تفسیر کی جائے۔
- دوم: اس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تأویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔
- سوم: ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو، یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اس کا تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اسی مذہب کی طرف ہیر پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔
- چہارم: بلا کسی دلیل کے یقینی طور پر (دعویٰ کے ساتھ) یہ تفسیر کرے کہ اللہ تعالی کی یہ مراد ہے۔
- پنجم: یہ کہ اپنی پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔[3]

اس کے بعد علامہ سیوطیؒ نے قرآن کے ایسے تین قسم کے علوم کا ذکر کیا ہے جن میں رائے کا کوئی عمل دخل نہیں۔ان میں سے ایک علم وہ ہے جسے اللہ تعالی نے اپنے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور اس کی عام طور سے تعلیم کرنے کا بھی حکم دیا لیکن اس علم کی تفہیم بھی دو قسموں پر ہے جن میں سے ایک وہ علم ہے کہ اس کے بارے میں بجز سمعی طریقہ کے کسی اور طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور یہ اسبابِ نزول، ناسخ و منسوخ، قرأت، لغات، گزشتہ اقوام کے قصص، حشر و نشر اور معاد کے امور ہیں۔[4]

علامہ زرقانیؒ نے ایسی تفسیر جس میں اقوال صحابہ و تابعین (اسانید صحیحہ کے ساتھ) پر اعتماد نہ کیا گیا ہو اور وہ ما قبل سلف کے تفسیری ذخیرہ کے موافق نہ ہو، نیز جس میں اپنی خواہشات کے مطابق تفسیر کی گئی ہو کو تفسیر بالرائے المذموم قرار دیا ہے۔آپ نے **منهج المفسرين بالرائ** کے عنوان سے تفسیر بالرائے کے لئے درج ذیل نکات بیان کیے ہیں:

- قرآن، سنت و صحابہ کرام سے اخذ کرے۔
- جو چیز وہاں نہ پائے تو لغتِ قریش، بلاغت اور اعراب کو دیکھے۔

1- **اعلام الموقعين**، 1/ 54- 55

2- ایضاً

3- **الاتقان**، 2/ 516

4- ایضاً، 2/ 517

- مجازی معنی پر حقیقی معنی کو مقدم رکھے۔
- سببِ نزول کو ملحوظ رکھے۔
- سیاق وسباق کا اعتبار ہو۔
- معروف علوم، تاریخ العرب، ایامِ نزول قرآن، عام انسانی تاریخ، اجتماعی علوم وغیرہ پر نظر ہونا۔
- تعلیماتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے مطابقت رکھے۔
- شریعت کی حدود میں احکام کا استنباط کرنا۔
- احتمال میں قانونِ ترجیح استعمال کرنا۔[1]

شمس الحق افغانی نے تفسیر بالرائے المذموم کی جو تفصیلات قلمبند کی ہیں، ان میں وہ لکھتے ہیں:

> قرآن وسنت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ حق ہے۔ مفسر کی تفسیر، قرآن کے دیگر مقامات اور سنت سے ٹکراتی نہ ہو۔ اگر اس کی تفسیر اور قرآن وسنت میں تصادم اور ٹکراؤ ہو تو وہ تفسیر نہیں تحریف ہے۔ اسی طرح صحابہ وتابعین و تبع تابعین جو خیر القرون ہیں اور فہمِ قرآن کی نعمت سے ممتاز حصہ رکھتے ہیں ان کی تفاسیر کی مجموعی روح کے خلاف نہ ہو اگر خلاف ہے تو مردود ہے۔[2]

مولانا تقی عثمانی نے الرائے المذموم کی جملہ صورتوں کے بیان میں **عصری افکار سے مرعوبیت** کا خصوصی ذکر کیا ہے، زمانۂ حاضر میں مغربی افکار سے مرعوبیت کی بنا پر وہ اسے تفسیرِ قرآن میں گمراہی کا اہم سبب قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

> انسان اپنے وقت کے فلسفیانہ اور عقلی نظریات سے ذہنی طور پر مرعوب ہو کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرے اور تفسیرِ قرآ کے معاملے میں ان نظریات کو حق و باطل کا معیار قرار دے دے۔ یوں زمانے کے افکار سے مرعوب مفسر کی تفسیر بھی مذموم ہے۔[3]

نیز مولانا تقی عثمانی نے تاریخ میں یونانی فلسفہ کے زیرِ اثر قرآن کی معنوی تحریف کا مرتکب ہونے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

> حیرت ہے کہ سطح پرستوں کا ایک گروہ تاریخ سے کوئی سبق لینے کے بجائے مغربی افکار سے متاثر و مرعوب ہو کر قرآن وسنت کی ایسی تفسیر گھڑنے کی فکر میں ہے جو مغرب کے چلے ہوئے نظریات پر فٹ ہو سکے یہ گروہ تفسیر کے تمام معقول اور معروف اصولوں کو توڑ کر صرف ایک اصول کی بنیاد پر قرآن کریم کے ساتھ مشقِ ستم میں مصروف ہے۔ اور وہ اصول یہ

1- مناهل العرفان، 1/ 502، 527

2- شمس الحق افغانی، **علوم القرآن**، ص: 91

3- **علوم القرآن (ت)**، ص: 372

ہے کہ اللہ کے کلام کو کسی نہ کسی طرح کھینچ تان کر مغربی افکار کے مطابق بنا دیا جائے۔[1]

عصرِ حاضر کے علوم وافکار کے زیرِ اثر کی جانے والی تفسیر پر شاہ ولی اللہؒ نے ان الفاظ میں تنقید کی ہے:

> چنانچہ اپنے عصرِ حاضر میں تم دیکھو گے کہ جن لوگوں کی ذہنیت کو علومِ عقلیہ کی موشگافیوں اور بے ضرورت باتیں دریافت کرنے کی کاوشوں نے خراب کر رکھا ہے اور ان کے مذاقِ صحیح کو بگاڑ دیا ہے وہ قیاس کے گھوڑے دوڑاتے رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے کلام کو ان ہی معانی اور ان ہی نظریوں پر محول کرنے لگتے ہیں جو ان کے دماغ میں جاگزیں ہو چکے ہوتے ہیں۔﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[القصص 28: 50][2]

مذکورہ بالا تفصیل کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تفسیر بالرائے المذموم کی جملہ صورتوں کو ان نکات میں بیان کیا جاسکتا ہے:

- غیر اہل کی تفسیر، جو اصولِ شریعت، قواعدِ لغت اور دیگر ضروری علوم میں مطلوبہ علمی استعداد کے بغیر تفسیرِ قرآن کرے۔
- قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف کی گئی تفسیر۔
- کسی آیت کی کوئی تفسیر صراحتاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ وتابعین سے ثابت ہو تو اس کو نظرانداز کر کے محض اپنی عقل سے کوئی معنی بیان کرنا۔
- ماثور تفسیری ذخیرہ کو ثانوی حیثیت دیتے ہوئے محض لغت کی بنیاد پر تفسیر کرنا۔
- جن آیات میں صحابہ وتابعین سے کوئی صریح تفسیر منقول نہیں ہے ان میں عربی لغت اور زبان وادب کے اصولوں کے خلاف تشریح کرنا۔
- وہ علم جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اس میں رائے کو دخل دینا۔
- وہ امورِ شریعہ جو سماع پر موقوف ہیں ان میں رائے زنی کرنا۔
- جہاں عقل وفکر کا استعمال جائز ہے وہاں بغیر دلیل کے ایسی تفسیر جس پہ قطعی حکم لگایا جائے کہ شارع کی مراد وہی ہے۔ نیز بلا دلیل قاطع اپنی رائے کو یقینی طور پر درست اور دوسرے مفسرین کی رائے کو یقینی طور سے باطل قرار دینا۔
- سندِ صحیح کے بغیر متشابہات کی تاویل کرنا۔
- مفسر کا نقل وآثار پر اعتماد نہ ہو اور وہ صحابہ وتابعین کی تفسیر کے خلاف کہے۔
- خواہشِ نفس اور ذاتی میلان پر مبنی تفسیر۔
- مذاہب فاسدہ جو کتاب وسنت کے ظاہر یا اجماع امتِ مسلمہ کے خلاف ہوں ان کی تائید وتوثیق کے لئے تفسیر کرنا۔
- قرآن وسنت کو اپنے عقائد ونظریات کے تابع رکھتے ہوئے تفسیر کرنا کہ اس سے اپنے مخصوص نظریات کو ثابت کیا جائے۔

1- **علوم القرآن(ت)**، ص: 375

2- شاہ ولی اللہ، **حجۃ اللہ البالغہ**، 457/1

- زمانے کے افکار و نظریات کے زیرِ اثر، سائنس وعقل کے پیمانوں پر آیات کی تشریح کرنا۔
- ایسی تفسیر بیان کرنا جس سے اسلام کے اجماعی طور پر مسلّم اور طے شدہ عقائد واحکام مجروح ہوتے ہیں۔

تفسیر بالرائے المذموم پر وعید

علمائے امت کے ہاں ایسی تفسیر جو بلا علم و برہان ہو، جس میں قوانینِ لغت اور شرعی دلائل کو اپنی پسند و ناپسند نیز اپنے مسلک و مذہب کے تابع بنادیا گیا ہو، مذموم، باطل اور مردود ہے۔ اور علم و سلطان کے بغیر رائے زنی کرنے والے، من مانی تفاسیر کرنے والے اللہ رب العزت کے ہاں مستحقِ غضب ہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[1]

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی آیات میں جھگڑا کرتے ہیں بغیر اس کے کہ ان کے پاس کوئی دلیل آئی ہو ان کا جھگڑا اللہ اور اہلِ ایمان کے نزدیک سخت غصہ دلانے والا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ہر متکبر وجبار کے دل پر مہر لگا دیتا ہے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[2]

جو لوگ ٹیڑھے چلتے ہیں ہماری آیات میں وہ ہم سے مخفی نہیں بھلا جو شخص آگ میں ڈالا جانے والا ہے اچھا ہے یا وہ جو قیامت کے روز امن سے آنے والا ہے تم جو چاہو کرو بے شک جو تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اسے دیکھتا ہے۔

اسی طرح ارشاد ہوتا ہے:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[3]

جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جب کہ اس پر سیدھی راہ واضح ہو چکی ہے اور وہ مسلمانوں کے رستے کے خلاف چلے تو ہم اس کو حوالے کریں گے اس طرف جو اس نے اختیار کی ہے اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ ہے۔

محض اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرنے والے کے لئے احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی شدید وعید سنائی گئی ہے۔

1- المومن 40: 35

2- فصلت 41: 40

3- النساء 4: 115

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. [1]

جو شخص قرآن میں اپنی رائے سے بات کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار. [2]

جو شخص بغیر علم کے قرآن میں کچھ کہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔



1- **الجامع (ت)**، ابواب تفسير القرآن، باب ماجاء فى الذى يفسر القرآن برايه، رقم الحديث : 2951،ص: 871

2- **الجامع (ت)**، ابواب تفسير القرآن، باب ماجاء فى الذى يفسر القرآن برايه، رقم الحديث:2950، ص: 870

فصل دوم: علمائے سلف کے اصولِ تفسیر

اصولِ تفسیر دو الفاظ کا مرکب ہے اصول اور تفسیر۔ اصولِ تفسیر کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف درج ذیل ہے۔

لغوی معنی

اصول کی لغوی تعریف بیان کرتے ہوئے ابنِ منظور لکھتے ہیں:

أصل: الأصل: أسفل كل شيء وجمعه أصول لا يكسر على غير ذلك وهو اليأصول. يقال: أصل مؤصل؛ واستعمل ابن جني الأصلية موضع التأصل... وكذلك تأصل. ويقال: استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها. [1]

یعنی اصل کا مطلب کسی چیز کا نچلا حصہ ہے اور اس کی جمع اصول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ اصل مؤصل ہے اور ابن جنی نے اسے جڑ کی جگہ استعمال کیا ہے جیسے جڑ پکڑنا اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ اس نے درخت کی جڑ پکڑ لی یعنی اس نے اپنی جڑوں کو مضبوط کر لیا۔

الزبیدی نے اصول کی لغوی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الأصل: أسفل الشيء يقال: قعد في أصل الجبل وأصل الحائط وقلع أصل الشجر ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء: ما يستند وجود ذلك الشيء إليه فالأب أصل للولد والنهر أصل للجدول قاله الفيومي وقال غيره: الأصل: ما يبنى عليه غيره. كاليأصول وأصل ج: أصول لا يكسر على غيرذلك. [2]

اس تعریف کی رو سے اصل کی جمع اصول ہے اور اس کا مطلب ہے کہ کسی چیز کا نچلا حصہ یا جیسے کہا جاتا ہے کہ وہ پہاڑ کے نچلے حصے میں جا بیٹھا یا دیوار کے نیچے بیٹھا، اور درخت کو جڑ سے اکھاڑنا، اسی طرح باپ بیٹے کے لیے اصل ہے اور نہر نالے کی اصل ہے، اور اسی طرح یہ قول بھی ہے کہ اصل وہ ہے جس پر کسی دوسرے کی بنا ہو۔

تفسیر کے لغوی معنی کسی مبہم اور مجمل بات کی وضاحت کرنا یا کسی مخفی چیز سے پردہ اٹھانا ہے۔ اور اصطلاحاً تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں انسانی استطاعت کی حد تک مرادِ باری تعالیٰ کو واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ [3]

اصطلاحی تعریف

فہد الرومی اصولِ تفسیر کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

فهي القواعد والاسس التی يقوم عليها علم التفسير وتشمل ما يتعلق بالمفسر من شروط وآداب وما يتعلق بالتفسير من قواعد وطرق ومناهج وما الى ذلک. أو هوالعلم الذی يتوصل به الى الفهم الصحيح للقرآن ويكشف

1- لسان العرب، 155/1

2- تاج العروس من جواهر القاموس، 18/14

3- دیکھیے، مقالۂ ہذا، ص:119-121

الطرق المنحرفه او الضاله فی تفسیره۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصولِ تفسیر قصرِ تفسیر کی بنیاد ہیں۔قرآن حکیم کی تفہیم و تشریح کے لیے ان مقررہ اصول و قواعد کو جاننا از حد ضروری ہے جو علما و مفسرین نے علوم القرآن اور اصولِ تفسیر کی کتب میں بیان کر دیئے ہیں۔ڈاکٹر محمود احمد غازی اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> اسی طرح قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر کے بھی اصول مقرر کیے گئے، ان اصولوں کی پیروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کی، تابعین و تبع تابعین نے کی، تاآنکہ ان تمام اصولوں کو اکابر ائمہ تفسیر اور اہلِ علم نے دوسری اور تیسری صدی میں اس طرح مرتب کر دیا کہ بعد میں آنے والوں کے لیے ان کی پیروی بھی آسان ہو گئی اور قرآن مجید کی تفسیر و تشریح کے لامتناہی راستے بھی کھلتے چلے گئے۔[2]

تفسیرِ قرآن کے لیے اصولِ تفسیر اور اس کے مباحث مثلاً ناسخ و منسوخ، اسباب نزول، عام و خاص، محکم و متشابہہ، حقیقت و مجاز، غرائب القرآن، قصصِ انبیا، آیات کی تقدیم و تاخیر، اسلوب و نظمِ قرآن وغیرہ سے آگاہی اور ان پر دسترس ہونا ضروری ہے۔

اصولِ تفسیر کی ضرورت و اہمیت

تفسیرِ قرآن کے اصول و قواعد کی اہمیت و ضرورت درج ذیل وجوہ سے ہے۔

- **تفسیر میں راہِ صواب**

اصولِ تفسیر، تفسیرِ قرآن میں راہِ صواب و راہِ سفاہت کے مابین حدِ فاصل ہیں۔ تفسیرِ قرآن ایک حساس اور کٹھن مرحلہ ہے۔ قرآن کی یہ خدمت جہاں سعادت ہے وہیں مفسر کی کوتاہ بینی اور کج فہمی اسے ایک سخت وعید کا مستحق قرار دے سکتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> **اتَّقُوا الحَدِيثَ عَنِّي إِلاَّ مَا عَلِمْتُمْ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي القُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.**[3]

امام قرطبیؒ لکھتے ہیں:

> جس نے قرآن کی تفسیر اپنی خواہش سے کی اور ائمہ سلف سے نقل نہ کیا تو اس نے غلطی کھائی خواہ اس کی رائے صحیح ثابت ہو جائے کیونکہ اس نے قرآن مجید کے بارے میں ایسا فیصلہ دیا جس کا ماخذ و مصدر معلوم نہیں۔[4]

1- فھد بن عبدالرحمن الرومی، **بحوث فی اصول التفسیر ومناهجه**، ص:11؛ نیز دیکھئے: خالد عبدالرحمٰن العک، **اصول التفسیر وقواعده**، ص:30

2- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، **محاضراتِ قرآنی**، ص: 156

3- **الجامع (ت)**، ابواب تفسیر القرآن، باب ما جاء فی الذی یفسر القرآن برأیه، رقم الحدیث: 2950، 2951، ص: 870-871

4- **الجامع لاحکام القرآن**، 29/1

علامہ قاسمی لکھتے ہیں:

> اگر تفسیر میں آزاد رائے کو دخل ہو تو تفسیر و تحریف، تأویل و تبدیل میں فرق نہ رہ جائے کیونکہ شیطان کا دخل انسانی قلب و ذہن میں تو ہوتا ہی ہے۔[1]

پس یہ اصولِ تفسیر ہی ہیں جو مفسر کو راہِ صواب پر قائم رکھتے ہیں اور اسے کچھ ماخذ، مصادر اور قواعد کا پابند کرتے ہیں۔

- **منقول و معقول اور قیل و قال میں فیصلہ کن ہو**

امام ابنِ تیمیہؒ اصولِ تفسیر کی ضرورت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> بعض احباب نے مجھے ایسا مقدمہ لکھنے کی خواہش ظاہر کی جو قواعد کلیہ پر حاوی ہو، قرآن کے فہم اور اس کی تفسیر و معانی کی معرفت میں معین ہو۔ اس بارے میں منقول اور معقول، حق و باطل کی تمیز کرنے والا اور قیل و قال میں فیصلہ کن دلیل کی راہ دکھانے والا ہو۔ کیونکہ کتب تفسیر میں کھلا ہوا باطل بھی موجود ہے اور روشن حق بھی۔[2]

- **فہمِ قرآنی کے لیے ضروری ہے**

فہمِ قرآنی کے لیے اصولِ تفسیر کا جاننا ضروری ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

> جب اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مجید کے فہم کا دروازہ مجھ پر کھول دیا تو میں نے چاہا کہ بعض مفید نکات کو ایک مختصر رسالہ میں جمع کر دوں اور ضبطِ تحریر میں لے آؤں اور اللہ تعالیٰ کے الطافِ بے پایاں سے امید ہے کہ محض ان قواعد کو سمجھنے سے وہ طلبہ کے لیے کتاب اللہ کے معانی کے فہم کے لیے ایک وسیع راستہ کھول دے گا۔[3]

- **قرآن کے معانی و مطالب کو محفوظ اور تحریف سے پاک رکھنا**

جس طرح قرآن مجید کا متن، زبان اور حاملِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ محفوظ ہے اسی طرح قرآن مجید کے معانی و مطالب بھی محفوظ ہیں۔ اصولِ تفسیر قرآن حکیم کو تأویلاتِ باطلہ سے محفوظ رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اصولِ تفسیر کی اہمیت و ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اس کتاب سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو سمجھنے اور منطبق کرنے میں ان اصولوں اور ان قواعد کی پابندی کی جائے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے تفسیر و تشریح قرآن کے لیے برتتے جا رہے ہیں۔ صحابہ کرام کے اجتماعی طرزِ عمل اور ملتِ اسلامیہ کے اجتماعی رویہ، تعامل اور فہمِ قرآن کی رو سے تفسیرِ قرآن کے لیے ایسے مفصل اصول اور قواعد طے پا گئے ہیں جن کی پیروی روزِ اول سے آج تک کی جا رہی ہے۔ ان اصولوں

1- القاسمی، محمد جمال الدین، **محاسن التاویل**، 18/1

2- ابن تیمیه، تقی الدین احمد، **مقدمة فی اصول التفسیر**،ص: 1

3- شاہ ولی اللہؒ، **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، ص: 9

کا واحد مقصد یہ ہے کہ جس طرح کتابِ الہی کا متن محفوظ رہا، اس کی زبان محفوظ رہی، اسی طرح اس کے معانی و مطالب بھی ہر قسم کی تحریف اور اشتباہ سے محفوظ رہیں۔ اور اس بات کا اطمینان رہے کہ کوئی شخص نیک نیتی یا بدنیتی سے اس کتاب کی تعبیر و تشریح طے شدہ اصولوں سے ہٹ کر من مانے انداز سے نہ کرنے لگے۔[1]

علمائے سلف کے اصولِ تفسیر

سلف صالحین، علمائے امت و مفسرین کرام کے مرتب کردہ اصولِ تفسیر امت کے پاس موجود ہیں۔ ان میں سے بعض قرآن حکیم سے مستنبط ہوئے ہیں، کچھ اصول وہ ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائے، کچھ اصول وہ ہیں، جو صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے اخذ کئے اور کچھ وہ ہیں جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر اور اپنی بصیرت سے کام لے کر مرتب کیے۔[2]

ذیل میں ان اصولِ تفسیر پر اختصار سے روشنی ڈالی جاتی ہے۔

1۔ تفسیر القرآن بالقرآن

قرآن کریم کی تفسیر کرتے وقت سب سے پہلے قرآن کریم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ قرآن مجید میں اگر ایک مقام پر ابہام ہے تو دوسرے مقام پر اسی کو رفع کر دیا جاتا ہے۔ کہیں کلام مجمل ہے تو دوسرے مقام پر اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کہیں کلام مطلق ہے کہیں مقید، کہیں عموم ہے اور کہیں خصوص۔[3]

2۔ تفسیر القرآن بالحدیث

مفسر کو تفسیر کے سلسلے میں قرآن مجید کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔ اور یہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طرزِ عمل تھا[4]۔ آپ علیہ صلوۃ والسلام شارح قرآن ہیں۔ قرآن کی تشریح و توضیح کا فریضہ نزول قرآن کے ساتھ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر عائد کیا گیا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[5]

اللہ نے مومنوں پر بڑا احسان کی ہے کہ ان میں ان ہی میں سے ایک پیغمبر بھیجے جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ کر سناتے اور ان کو پاک کرتے اور (اللہ کی) کتاب اور دانائی سکھاتے ہیں اور پہلے تو

1- **محاضراتِ قرآنی**، ص: 155-156

2- ایضاً، ص: 159، 167

3- **تفسیر القرآن العظیم**، 19/1؛ **الاتقان**، 497/2

4- ایضاً

5- آل عمران 3: 164

یہ لوگ صریح گمراہی میں تھے۔

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[1]

اور ہم نے تم پر یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ جو (ارشادات) لوگوں کی طرف نازل ہوئے ہیں وہ ان پر ظاہر کر دو۔

﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2]

اور ہم نے جو تم پر کتاب نازل کی ہے تو اس کے لیے کہ جس امر میں ان لوگوں کو اختلاف ہے تم اس کا فیصلہ کر دو اور (یہ) مومنوں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے۔

تفسیرِ قرآن مجید بذریعہ سنت نہ صرف ضروری ہے بلکہ واجب ہے۔ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال و افعال کی شریعت میں حجیت خود قرآن بیان کرتا ہے۔

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [3]

اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں جو دیں اسے لے لو اور جس چیز سے منع کریں اسے چھوڑ دو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تفسیر کو تفسیر بالماثور کہا گیا ہے اور یہ تفسیر بالرائے پر فائق و اولیٰ ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اگر قرآن مجید کے معنی سمجھنے میں ابہام یا اشکال ہوتا تو وہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی جانب رجوع کرتے۔ حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن کریم کی مجمل آیات کی توضیح کرتی ہے، عام آیات کی تخصیص کرتی ہے اور مطلق آیات کی تقیید کرتی ہے۔ مثلاً آیت کریمہ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾[4] میں ظلم کے لفظ سے صحابہ پریشان ہو گئے کہ ہم میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس نے ظلم نہ کیا ہو، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور آیت کی روشنی میں وضاحت فرمائی کہ یہاں ظلم سے مراد شرک ہے۔[5]

حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی مفسر و ترجمان ہے۔ اسی لیے احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کا بھی خصوصی اہتمام کیا گیا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور بعد ازاں تابعین و تبع تابعین حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت میں بے حد محتاط تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کو محفوظ کرنے کا، ان کو تحریر کرنے کا آغاز عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی ہو گیا تھا جیسے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا صحیفہ الصادقہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرویات پر مشتمل صحیفہ ہمام بن منبہ۔ یہاں تک کہ باقاعدہ کتبِ حدیث کی تدوین کا دور آیا اور یوں آج امت کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث (اقوال، افعال، تقاریر) پر

1- النحل 16: 44

2- النحل 16: 64

3- الحشر 59: 7

4- الانعام 6: 82

5- البخاری، محمد بن إسماعیل، **الجامع الصحیح**، کتاب التفسیر، باب لاتشرک باالله ان الشرک لظلم عظیم، رقم الحدیث:4776، ص: 839

مشتمل متعدد ذخیروں کے مستند ہونے پر اجماع ہے۔ جیسے موطاامام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ابی داؤد، صحیح ابن حبان، مسند احمد بن حنبل وغیرہ ان کتب میں مذکور احادیث کو روایت و درایت ہر دو اعتبار سے پرکھ کر پیش کیا گیا ہے۔ ان کتب میں سے موطاامام مالک، صحیح بخاری و مسلم کی صحت و شہرت درجۂ کمال کو ہے۔ پھر جامع ترمذی، سنن ابی داؤد و سنن نسائی کے مؤلفین کا وثوق، عدالت، حفظ، ضبط اور فنون حدیث میں تبحر ان کی کتب کی صحت پر اجماع امت قائم کر چکا ہے۔ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ و معنی کی محفوظیت پر اس قدر کام ہوا ہے کہ محدثین نے الموضوعات اور الضعفاء کے نام سے الگ کتب بھی تالیف کیں، جیسے ابن حبان کی کتاب الضعفاء اور عقیلی کی کتاب الضعفاء۔

3۔ اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم

جب تفسیر، قرآن و سنت دونوں میں نہ ملے تو اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ وہ نزولِ قرآن کے مخصوص قرائن و حالات سے زیادہ باخبر ہونے کی وجہ سے مطالبِ آیات سے واقف تھے نیز فہمِ تام، علمِ صحیح اور عملِ صالح کی صفات کے بھی مالک تھے۔ لہٰذا تفسیر کرتے ہوئے قرآن و سنت کے بعد اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھرپور استفادہ کرنا چاہئے۔[1]

امام قرطبی ؒ لکھتے ہیں:

تفسیر میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو بھی منقول ہے وہ تمام آراء سے مقدم ہے۔[2]

گویا کہ صحابہ کے اقوال روایت کی قسم سے ہیں نہ کہ رائے کے باب سے، پس صحابہ نے قرآنی الفاظ و آیات کی جو بھی وضاحت فرمائی یہ ان کے اس علمِ خاص سے متعلق ہے جو انہوں نے براہِ راست حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا۔[3]

ابن قیمؒ نے صحابہ سے منقول اقوال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ صحابہ کے فہم، ان کی سمجھ اور ان کی رائے کے برابر کسی کا فہم اور رائے نہیں ہو سکتا اور ایسی برابری بھلا کیسے ہو سکتی ہے جبکہ قرآن اُن کی رائے کے موافق نازل ہوا جیسا کہ اساری بدر، حجاب نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم، عبداللہ بن ابی کی نمازِ جنازہ پر منافقین کی نمازِ جنازہ کی ممانعت سے متعلق آیات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خاص فہم اور رائے کے مطابق نازل ہوئیں۔ پھر غزوۂ احد میں ایک صحابی کے الفاظ " أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُم" کے مطابق آیات نازل ہوئیں۔ پس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال ان کی رائے ہمارے لیے خود ہماری اپنی سمجھ اور کسی دوسرے کی رائے سے بڑھ کر اور بہتر ہے۔[4]

جہاں تک تعلق ہے تفسیرِ قرآن میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اختلاف کا، تو اول وہ نہایت کم ہے دوم یہ اختلاف تضاد کا نہیں بلکہ تنوع کا ہے۔ جب صحابہ کے اقوال میں اختلاف نظر آئے تو اول ان میں مطابقت پیدا کی جائے گی اور اگر ایسا نہ کر سکے تو ان اقوال میں ایک صحابی کے قول کو لے لیا جائے کہ اس میں اچھائی اور حسن ہے۔[5]

1- مقدمة، ص:4؛ تفسير القرآن العظيم، 20/1؛ الاتقان ، 505/2

2- الجامع لأحكام القرآن، 21/1

3- الاتقان، 498/2؛ محاسن التأويل، 13/1

4- اعلام الموقعين، 64/1

5- الاتقان، 498/2-509؛ محاسن التأويل، 13/1؛علوم القرآن(ت)،ص: 340

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض صحابہ خاص طور پر تفسیرِ قرآن میں معروف ہیں۔ جنہیں مفسرین صحابہ کہا جاتا ہے اور جن سے بکثرت تفسیری اقوال منقول ہیں۔ ان مفسر صحابہ کے اقوال کو ترجیحاً لیا جاتا ہے۔ ان میں خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ وغیرہ شامل ہیں۔[1]

4۔ اقوالِ تابعینؒ

تابعین سے مراد وہ حضرات ہیں جنہوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے چشمۂ فیض سے اپنی علمی پیاس بجھائی۔ جب تفسیر، نہ قرآن میں ملے نہ حدیث میں نہ اقوالِ صحابہ میں تو ایسی صورت میں بہت سے ائمہ اقوالِ تابعین کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ علما کا اس بارے اختلاف ہے کہ تابعین کے اقوال تفسیر میں حجت ہیں یا نہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ نے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے بیان کیا ہے کہ تابعی اگر کوئی تفسیر صحابہ سے نقل کر رہا ہو تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو صحابہ کرام کی تفسیر کا ہے اور اگر خود اپنا قول بیان کر رہا ہو تو اگر تابعین کے درمیان کوئی اختلاف نہ ہو تو اس صورت میں بلاشبہ ان کی تفسیر حجت اور واجب الاتباع ہو گی۔ اور اگر کوئی قول تابعی اس قول کے خلاف موجود ہو تو اس وقت آیت کی تفسیر کے لیے قرآن کریم، لغتِ عرب، احادیث اور آثارِ صحابہ اور دوسرے شرعی دلائل پر غور کرنے کے بعد اخذ کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ تاہم مفسرینِ کرام نے اپنی تفاسیر میں اقوالِ تابعین کو بکثرت بیان کیا ہے کہ صحابہ سے ملاقات و صحابہ سے سیکھنے کی بنا پر ان کا علم افضل ہے۔[2]

تابعین میں سے مجاہدؒ، زید بن اسلمؒ، ابوالعالیہؒ، سعید بن جبیرؒ، قتادہؒ، حسن بصریؒ، عکرمہؒ، عطا بن ابی رباحؒ، عامر شعبیؒ، علقمہ بن قیسؒ نامور اور ممتاز مفسرین ہیں۔

5۔ عربی لغت

تفسیرِ قرآن کے لیے عربی زبان پر عبور ضروری ہے۔ مفسر عربی زبان کا ذوق رکھتا ہو، اس کے قواعد، نزاکتوں، اہلِ عرب کے ہاں مروج محاوروں اور استعمال سے واقف ہو۔ چونکہ عربی ایک وسیع زبان ہے، اس میں ایک ہی لفظ کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا صرف لغت کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے کوئی مفہوم متعین کرنا مغالطے کا سبب بن جاتا ہے۔ اسی سبب مطلق لغت کو ماخذ تفسیر قرار نہیں دیا جاتا۔ الفاظ کی توضیح میں اہلِ لغت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لیکن معرفتِ ناسخ و منسوخ، سبب نزول اور معانی قرآن کے بیان میں قرآن و حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آثارِ صحابہ و تابعین کی طرف ہی رجوع کیا جاتا ہے۔[3]

امام قرطبیؒ نے اسی حوالے سے ایک عمدہ مثال بیان کی ہے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً

1- الاتقان، 529/2

2- تفسير القرآن العظيم، 20/1؛ البرهان، ص:336؛ الاتقان، 506/2

3- الاتقان،506/2-509؛ محاسن التأويل، 14/1

فَظَلَمُوا بِهَا﴾[1] اس ارشادِ باری تعالی کا مطلب یہ ہے کہ انہیں یہ اونٹنی ایسی نشانی کے طور پر دی گئی تھی جو ان کے لیے بصیرت اور راہِ راست پر آنے کا ذریعہ بن سکتی تھی مگر انہوں نے اسے قتل کر کے اپنی جانوں پر ظلم کر لیا اب یہاں صرف عربی زبان کی بنیاد پر تفسیر کرنے والے تو یہی سمجھیں گے کہ وہ اونٹنی ایسی تھی جسے نظر بھی آتا تھا اور اس کے بعد ان کی تفسیر ختم ہو جائے گی۔ انہیں یہ بھی پتہ نہ چلے گا کہ انہوں نے کیا ظلم کیا اور نہ ہی یہ کہ یہ ظلم اپنے پر کیا یا کسی اور پر، ایسی مثالیں قرآن مجید میں بہت زیادہ ہیں۔[2]

مولانا تقی عثمانیؒ نے اس ضمن میں لکھا ہے کہ قرآن کریم کی وہ آیات جن کا مفہوم بدیہی طور پر واضح ہو، ان کو سمجھنے میں کوئی ابہام، الجھن، اشتباہ نہ ہو وہاں عربی زبان کی طرف رجوع عام طور سے کیا جا سکتا ہے تاہم دیگر مقامات پر مطلق لغتِ عربی کو مآخذ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نیز جس جگہ کسی لفظ کی تفسیر میں قرآن وسنت و آثارِ صحابہ سے کوئی مدد نہ ملے وہاں وہ تفسیر کی جائے گی جو اہلِ عرب کے عمومی محاورات میں واضح طور پر سمجھی جاتی ہے۔ ایسے مواقع پر اشعارِ عرب سے استدلال کر کے کوئی ایسے قلیل الاستعمال معنی بیان کرنا بالکل غلط ہے جو لغت کی کتابوں میں تو لکھے ہوئے ہیں لیکن عام بول چال میں اس مفہوم میں استعمال نہیں ہوتے۔[3]

عربی لغت فہمِ قرآن اور تفسیرِ قرآن کا ایک ذریعہ تو ہے، بہت سے الفاظ قرآن مجید میں ایسے ہیں جن کے لیے لغت کی ضرورت پڑتی ہے، لیکن محض لغت کو لے کر قرآن کی توضیح و تشریح کرنا ایک بڑا مغالطہ ہے۔ بہت سے کلمات اور الفاظ ایسے ہیں جن کی تشریح شارع نے بیان کی ہے لیکن لغت میں اس کے کچھ اور معنی ہیں۔ جیسے لغت میں صلٰوۃ کے معنی دعا کے آتے ہیں لیکن صلٰوۃ صرف دعا نہیں ہے، صلٰوۃ دین کی ایک خاص اصطلاح ہے۔ اسی طرح حج کے معنی عربی زبان میں قصد کرنے کے ہیں جبکہ شریعت میں اس اصطلاح کے ایک خاص معنی ہیں، یہ ایک عبادت ہے جس کے خاص آداب، خاص شرائط اور خاص تعریف ہے۔ لہٰذا بہت سے مقامات پر صرف لغت کافی نہیں ہے اور نہ ہی تفسیرِ قرآن میں لغت کو احادیث و آثارِ صحابہ پر مقدم کیا جا سکتا ہے۔

6۔ عقلِ سلیم

اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل کی نعمت عطا کی ہے۔ عقل نہ صرف اسے دیگر خلائق سے ممتاز کرتی ہے بلکہ اس کے ذریعہ انسان کو خیر و شر میں امتیاز کی اہلیت دی گئی ہے۔ ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[4] میں اسی جانب اشارہ ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے فطری طور پر خیر و شر کے پیمانوں میں تفریق کی صلاحیت سے نوازا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو معرفتِ حق کے لیے نظام کائنات کے مطالعہ و مشاہدہ کی تاکید کی ہے اور قرآن مجید کی تعلیمات و احکام پر غور و فکر کر کے اپنے لیے توشۂ ہدایت سمیٹنے کی بھی تلقین فرمائی ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ

1- الاسراء 17: 59

2- الجامع لأحكام القرآن، 27/1

3- علوم القرآن(ت)، ص:341- 342

4- الشمس 91: 8

السَّمَاءِ وَالارْضِ لایَاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلون﴾

بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے میں اور کشتیوں (اور جہازوں) میں جو دریا میں لوگوں کے فائدے کے لیے رواں ہیں اور مینہ ممیں جس کو اللہ آسمان سے برساتا اور اس سے زمین کو مرنے کے بعد زندہ (یعنی خشک ہوئے پیچھے سرسبز) کر دیتا ہے اور زمین پر ہر قسم کے جانور پھیلانے میں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان گھرے رہتے ہیں عقل والوں کے لیے (اللہ کی قدرت کی) نشانیاں ہیں۔

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾[2]

اور ہم نے قرآن کو سمجھنے کے لیے آسان کر دیا تو کوئی ہے کہ سوچے سمجھے۔

جبکہ نظامِ ارض و سماء اور قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کرتے ہوئے اس سے موعظت حاصل نہ کرنے والوں کے بارے میں فرمایا:

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾[3]

(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کہہ دو کہ) تمہارے (پاس) پروردگار کی طرف سے (روشن) دلیلیں پہنچ چکی ہیں تو جس نے (ان کو آنکھ کھول کر) دیکھا اس نے اپنا بھلا کیا اور جو اندھا بنا رہا اس نے اپنے حق میں بُرا کیا۔ اور میں تمہارا نگہبان نہیں ہوں۔

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[4]

کیا ان لوگوں نے ملک میں سیر نہیں کی تاکہ ان کے دل (ایسے) ہوتے کہ ان سے سمجھ سکتے اور کان (ایسے) ہوتے کہ ان سے سن سکتے۔ بات یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ دل جو سینوں میں ہیں (وہ) اندھے ہوتے ہیں۔

اسی بنا پر علما نے عقلِ سلیم کو بھی تفسیرِ قرآن کے ماخذ میں شمار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کے اسرار و معارف کا احصاء ناممکن ہے۔ کسی بھی دور میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن حکیم میں مذکور مضامین و مباحث، اسرار و حکم اور علوم و معارف کے ایضاح و بیان کی انتہا ہو گئی ہے۔ "اس کے عجائبات کبھی ختم نہ ہوں گے" کے مطابق تا قیامت قرآن سے نئے معنی و مفہوم اور حقائق انسانوں پر آشکار ہوتے رہیں گے۔ ہر دور کے مفسرین مذکورہ بالا مصادر سے اپنے فہم کے مطابق استفادہ کرتے ہوئے تفسیری خدمات سرانجام دیتے چلے آئے ہیں۔

1- البقرة 2: 164

2- القمر 54: 17

3- الانعام 6: 104

4- الحج 22: 46

مولانا تقی عثمانی نے عقلِ سلیم کو بطور ماخذ ذکر کرتے ہوئے عقل کے استعمال اور اعتبار کی حد بھی واضح کی ہے، لکھتے ہیں:

قرآن کریم کے ان حقائق و اسرار پر غور و فکر کا دروازہ قیامت تک کھلا ہے اور جس شخص کو بھی اللہ تعالیٰ نے علم و عقل اور خشیت و انابت کی دولت سے نوازا ہو وہ تدبر کے ذریعہ نئے نئے حقائق تک رسائی حاصل کر سکتا ہے... لیکن اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس طرح عقل و فہم سے مستنبط کیے ہوئے وہی حقائق و اسرار معتبر ہیں جو دوسرے شرعی اصول اور مذکورہ بالا پانچ ماخذ سے متصادم نہ ہوں اور اگر اصولِ شرعیہ کو توڑ کر کوئی نکتہ بیان کیا جائے تو اس کی دین میں کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔[1]

مولانا گوہر رحمٰن تفسیر القرآن بالعقل والاجتہاد میں محتاط رویہ اپنانے کی جانب یوں متوجہ کرتے ہیں:

عقل و اجتہاد اور تعقل و تدبر بھی قرآن فہمی کا ایک ذریعہ ہے... مگر یاد رکھنا چاہیے کہ احادیث و آثار، قرآنی نظائر اور عربی لغات کو نظر انداز کر کے آزادانہ اجتہاد کے ذریعے قرآن کی تفسیر جائز نہیں ہے۔ یہ متجددین و مبتدعین کا طریقہ ہے جس کے ذریعے وہ تفسیر نہیں بلکہ تحریف کرتے ہیں۔ تعقل و تفکر اور اجتہاد و تدبر مذکورہ اصولِ تفسیر کی روشنی میں کیا جانا چاہیے ورنہ آزادانہ اجتہاد راہِ راست سے بھٹکنے کا ذریعہ بھی ثابت ہو سکتا ہے۔[2]

7۔اسرائیلیات

اہلِ کتاب کی تفسیری روایات یعنی اسرائیلیات تفسیرِ قرآن میں ایک ناقابلِ اعتبار ماخذ ہے۔ ان اسرائیلی روایات کے قبول و نقل کے سلسلہ میں ان کی اقسام اور دوسرے امور کا خیال رکھا جاتا ہے۔

ان میں اول وہ روایات ہیں جن کی صحت ہمارے پاس کی ہدایت سے معلوم ہو چکی ہے تو ایسی روایات کا ذکر کرنا جائز ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ایسی روایات نقل کرنے کی اجازت دیتا ہے:

حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ.[3] "بنی اسرائیل سے بیان کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔"

اس فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق قرآن اور اسلام کے اصول و کلیات سے متصادم نہ ہونے والے واقعات کو بیان کرنے کی اجازت ہے۔

دوم، وہ روایات جن کا جھوٹ ہمارے پاس کی ہدایت سے ثابت ہے۔ اور ہم ان کے باطل ہونے کے قائل ہیں۔ مثلاً عصمتِ انبیا علیہم السلام کو ہم رسالت کے لیے ضروری مانتے ہیں اور ہمارا ایمان ہے کہ ہر نبی معصوم ہوتا ہے۔ اب اگر کسی اسرائیلی روایت سے اس عقیدہ پر زد پڑتی ہے تو وہ روایت قطعاً جھوٹی اور باطل ہے اور ایسی روایات کا بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ صرف تردید کے لیے ذکر کیا جا

1- **علوم القرآن (ت)**، ص:347-348

2- گوہر رحمٰن، مولانا، **علوم القرآن**، 380/2

3- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب احاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بني اسرائيل، رقم الحديث: 3461، ص:583

سکتا ہے اور ان کے جھوٹ اور باطل ہونے کی صاف لفظوں میں صراحت کر دی جائے۔

ان روایات کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہماری رہنمائی کرتا ہے:

> مسلمانو! تم اہل کتاب سے کیسے پوچھتے ہو جبکہ تمہارے پاس تمہارے نبی پر نازل کی ہوئی اللہ کی کتاب ہے۔ جس میں کسی طرح کی آمیزش نہیں ہے۔ اور اللہ تم کو سابقہ آسمانی کتابوں کے بارے میں بتا چکا ہے کہ اہلِ کتاب نے اللہ کی کتاب میں ترمیم و تحریف اور تغیر و تبدل کر دیا ہے۔ خود اپنے ہاتھوں سے لکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی کتاب ہے۔ تمہارے پاس جو علم ہے وہ تمہیں ان سے پوچھ تاچھ سے روکتا ہے۔ واللہ میں نے یہ نہیں دیکھا کہ وہ اہلِ کتاب بھی کبھی تم سے یہ پوچھتے ہوں کہ اللہ نے تمہارے نبی پر کیا نازل کیا ہے۔ [1]

سوم ایسی روایات جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہیں۔ ان کے بارے میں ہماری ہدایت خاموش ہے۔ نہ ان کی تصدیق کرتی ہے نہ تکذیب تو ایسی اسرائیلیات پر نہ ہم ایمان لاتے ہیں اور نہ انہیں جھٹلاتے ہیں، ان کے بارے میں خاموشی بہتر ہے، صحابہ کرام بھی ایسے امور میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرتے تھے:

لاَ تُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ وَلاَ تُكَذِّبُوهُمْ. [2]

اہل کتاب کی (روایات کی) نہ تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب کرو۔

علما کے ہاں یہ امر مسلم ہے کہ اسرائیلیات استشہاد کے لیے تو روایت کی جا سکتی ہیں مگر اعتقاد کے لیے نہیں۔ [3]

جہاں تک تعلق ہے اس بات کا کہ اسرائیلیات کی افادیت کس قدر ہے تو اکثر و بیشتر اسرائیلیات ایسی ہیں کہ ان سے دین میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اسی لیے خود اہلِ کتاب کا بھی ان میں بڑا اختلاف ہے اور ان اسرائیلیات کی وجہ سے بھی مفسرین میں اختلاف ہوا جیسا کہ یہ اختلاف کہ اصحاب کہف کے نام کیا تھے؟ ان کے کتے کا رنگ کیسا تھا؟ ان کی تعداد کتنی تھی؟ یا یہ کہ عصائے موسیٰ کس درخت کی لکڑی کا تھا؟ وہ کون پرندے تھے جنہیں اللہ نے ابراہیم علیہ السلام کے لیے زندہ کر دیا تھا؟ وغیرہ وغیرہ۔ ایسے امور جنہیں خدا تعالیٰ نے قرآن میں مبہم رکھا ہے ان کے علم سے دنیا یا دین میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے واقعات کے بیان کی اصل غرض عبرت و موعظت ہے۔ اگر مفسرِ قرآن اسرائیلی روایات کو نقل کرے اور ان میں اختلافی روایات کو پائے تو اسے چاہیے کہ تمام اقوال کو جمع کرے کیونکہ ممکن ہے اس باب میں وہی قول حق ہو جسے وہ چھوڑ گیا۔ [4]

1- **الجامع الصحيح** (ب)،كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبى صلي الله عليه وسلم لا تسئلوا اهل الكتاب عن شئى، رقم الحديث:7363، ص: 1266

2- **الجامع الصحيح**(ب)، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبى صلي الله عليه وسلم لا تسئلوا اهل الكتاب عن شئى، رقم الحديث:7362، ص: 1266

3- **مقدمة**، ص:18؛**علوم القرآن(ت)**، ص:346

4- **تفسير القرآن العظيم**، 20/1، 21؛ **محاسن التأويل**، 29/1

اصولِ تفسیر کے برعکس تفسیر کرنے والے کے متعلق حکم

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں:

> جو شخص صرف اپنے تخیل اور دل میں آنے والی بات سے قرآن کی تفسیر کرتا ہے اور اس کی بنیاد تفسیری اصولوں پر نہیں ہوتی وہ در حقیقت غلطی پر ہے اور اس کے مقابلے میں جو شخص ٹھوس اصولوں کی رہنمائی میں تفسیر بیان کرتا ہے جن کے مآخذ و مصادر پر علمائے سلف کا اتفاق ہے وہ قابلِ تعریف ہے۔[1]

امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

> علم دو ہی طرح کا ہے ایک یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے سچی روایت کے ساتھ منقول ہو۔ دوسرا یہ کہ دلیل معلوم اس کی پشت پناہی کر رہی ہو۔ ان دونوں کے علاوہ سب کچھ کھوٹے سکے کی مانند ہے۔[2]

قرآن کلامِ باری تعالیٰ ہے، اس کی تفسیر میں نقلی علوم (سنت، آثارِ صحابہ وتابعین) ہی پر اعتماد لازم ہے۔ خود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن مجید کی تفسیر میں حد درجہ محتاط تھے۔ علامہ ابن جریر طبریؒ بیان کرتے ہیں:

> حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ایک آیت کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کون زمین مجھے اٹھائے گی اور کون آسمان مجھ پر سایہ کرے گا اگر کتاب اللہ میں ایسی بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں۔[3]

محمد بن سیرین کا بیان ہے کہ میں نے عبیدہ سلیمانی سے ایک آیتِ قرآنی کے بارے میں دریافت کیا تو کہنے لگے وہ لوگ چلے گئے جو جانتے تھے کہ قرآن کس بارے میں نازل ہوا ہے۔ تمہارے لیے اتنا کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور سیدھی راہ پر چلتے رہو۔[4]

گویا صحابہ وتابعینِ کرام تفسیرِ قرآن کے بارے میں حد درجہ محتاط تھے۔ ان کے تقویٰ، علم، بصیرت پر کوئی دو آراء نہیں۔ ان کی تفسیر تمام تر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اس فہمِ قرآن پر مبنی ہے جس کا سلسلہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام تک پہنچتا ہے۔

تفسیرِ قرآن کے لیے مفسر پر لازم ہے کہ ان اصول و قواعد کی پابندی کرے۔ اگر وہ اصولوں کے خلاف گیا، یا کسی اصول کو دوسرے پر فوقیت دے دی جیسے لغت کو آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم پر، یا لغت کو سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر، یا ان اصولوں میں رائے کو دخل دیتے ہوئے اپنے نظریات کے موافق تفسیر کرنے لگے تو یہ تفسیرِ قرآن میں راہِ سفاہت ہے اور ایسی تفسیر، تفسیر بالرائے مذموم ہوگی جو کہ حرام ہے۔

مفسر کے لیے تفسیر قرآن میں ان اسلاف کی متابعت بھی لازم ہے، جنھوں نے ان اصولوں کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کا

1- **الجامع لأحكام القرآن**، 26/1

2- **مقدمة**، ص:1

3- الطبری، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تاويل آی القرآن**، 38/1

4- **جامع البيان**، 38/1

مبارک فریضہ ادا کیا۔امام قرطبی نے حدیثِ مبارکہ "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ."[1] (جو شخص قرآن میں بغیر علم کے کچھ کہے تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔) نقل کرتے ہوئے اس حوالے سے لکھا ہے: تفسیر قرآن کے لیے ضروری ہے کہ مفسر سب سے پہلے ان تفسیری اقوال میں مہارت حاصل کرے جو پہلے سے ماثور ہیں، اور علمائے سلف سے منقول ہیں تاکہ غلطی کے امکانات کم ہوں جس نے قرآن میں کوئی ایسی بات کہی جو کہ صحابہ وتابعین کے مذہب کے برعکس ہے تو وہ اللہ کے عذاب کا حقدار ٹھہرے گا...اور جس نے قرآن میں ایسا قول کہا کہ وہ جانتا ہو کہ یہ قول حق نہیں تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے... جس نے اپنی خواہشات کے موافق تفسیر کی اور ائمہ سلف نے نقل نہ کیا تو اگر اس نے درست بات بھی کہی ہو تو بھی اس نے غلطی کی کیونکہ اس نے قرآن سے متعلق ایسی بات ثابت کی جس کی کوئی اصل معلوم نہیں۔ اور اس نے سلف کے آثار واقوال کو ملحوظ نہیں رکھا....ایسے لوگ جو اپنی خواہشات کے مطابق قرآن کی تاویل کرتے ہیں اور اپنے نظریاتِ فاسدہ کی تائید واحتجاج قرآن سے کرتے ہیں یہ اہل البدع ہیں۔[2]

پس جو مفسر ان تفسیری اصول و قواعد کو ملحوظ نہ رکھے، اپنی رائے اور فہم کے مقابل ان کو ثانوی حیثیت دے یا ان میں کسی ماخذ تفسیر پر از خود کوئی عیب لگا کر ترک کردے تو اس کی تفسیر اہلِ علم کے ہاں مردود ہے۔



1- **الجامع (ت)**، ابواب تفسير القرآن، باب ما جاء فى الذى يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث:2950،ص: 870

2- **الجامع لأحكام القرآن**، 1/25-27

فصل سوم: علمِ تفسیر کا ارتقا اور جدید رجحانات

اس کائنات اور انسان کی تخلیق کے ساتھ ہی اللہ رب العالمین نے انبیا و صحف کی صورت میں بنی نوع انسان کی فلاح و صلاح کا حکیمانہ بندوبست فرمایا۔ آخری صحیفۂ ربانی، قرآن مجید خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[1]

وہ اللہ عزوجل بہت ہی بابرکت ہے جس نے اپنے بندے پر قرآن نازل فرمایا تاکہ اہلِ عالم کو ہدایت کرے۔

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ○ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2]

بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے نور اور روشن کتاب آچکی ہے جس سے اللہ اپنی رضا پر چلنے والوں کو نجات کے رستے دکھاتا ہے اور اپنے حکم سے اندھیرے میں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جاتا اور ان کو سیدھے رستے پر چلاتا ہے۔

بلاشبہ قرآن مجید انسانی زندگی کے لئے تا قیامت، کامل ہدایت نامہ، مکمل دستورِ عمل، علم و حکمت کا منبع، عقل و دانش کا مخزن، تا قیامت سرچشمۂ ہدایت، فلاح و خسران کی میزان اور شریعتِ اسلامیہ کا اولین ماخذ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کتابِ عظیم کی تعلیم، تبیین اور اس میں مذکور حقائق و علوم و معارف کا کشف و بیان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا فرضِ منصبی قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[3]

اللہ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ ان میں ان ہی میں سے ایک پیغمبر بھیجا جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ کر سناتا اور ان کا تزکیہ کرتا اور اللہ کی کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور پہلے تو یہ لوگ صریح گمراہی میں تھے۔

چونکہ قرآن حکیم کی تعلیم اور تبلیغ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے ہوئی ہے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال قرآن کی تفسیر اور دین میں حجت ہیں۔ ہادیٔ اعظم، معلمِ قرآن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ حکیم کے شرف و

1- الفرقان 25: 1

2- المائدة 5: 15- 16

3- آل عمران 3: 164

عظمت کی خبر دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَاكَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ وَهُوَ الفَصْلُ لَيْسَ بِالهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ ابْتَغَى الهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ المَتِينُ وَهُوَ الذِّكْرُ الحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ المُسْتَقِيمُ هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الأَلْسِنَةُ وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ العلما وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا○ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِفَآمَنَّا بِهِ﴾ مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. [1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی کتاب، اس میں تم سے پہلے لوگوں کی خبریں ہیں اور تمہارے بعد والوں کی بھی۔ اور تمہارے مابین ہونے والے معاملات کا حکم ہے۔ یہ فیصلہ کن کتاب ہے کوئی مذاق نہیں ہے۔ جس نے اسے چھوڑ دیا اللہ اسے ہلاک کر دے گا۔ یہ اللہ کی مضبوط رسی ہے، یہ ذکرِ حکیم ہے اور صراطِ مستقیم ہے۔ یہ ایسی کتاب ہے جس میں خواہشاتِ نفس سے کوئی کجی نہیں آسکتی اور زبانیں اس میں کسی قسم کی آمیزش نہیں کر سکتیں۔ علما اس سے کبھی سیر نہیں ہوتے۔ یہ بار بار پڑھنے اور دہرانے سے پرانا نہیں ہوتا اور اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہوں گے۔ اسے جب جنوں نے سنا تو کہہ اٹھے: (ہم نے عجیب قرآن سنا جو ہدایت کی راہ دکھاتا ہے ہم اس پر ایمان لائے) جس نے اس کے ساتھ بات کہی سچ کہا، جس نے اس پر عمل کیا اجر پایا اور جس نے اس کے مطابق فیصلہ کیا عدل کیا، جس نے اس کی طرف لوگوں کو بلایا اسے صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت دے دی گئی۔

تمسک بالقرآن کی فضیلت اس حدیثِ مبارکہ سے بھی واضح ہوتی ہے:

...إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ وَالنُّورُ الْمُبِينُ وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَه... [2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک یہ قرآن اللہ کی رسی ہے۔ یہ واضح نور اور شفائے نافع ہے۔ جو اس کو تھامے رہے اس کے لئے بچاؤ کا ذریعہ ہے اور جو اس کی پیروی کرے اس کے لئے نجات ہے۔

قرآن مجید سیکھنے اور سکھانے والوں کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

1- **الجامع (ت)**،ابواب فضائل القرآن، باب ما جاء فی فضل القرآن، رقم الحدیث: 2906، ص: 858

2- الحاکم، محمد بن عبداللہ، **المستدرک علی الصحیحین**، کتاب فضائل القرآن، أخبار فی فضل القرآن جملة، رقم الحدیث: 2040، 1/ 742

خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ.

تم میں سے بہترین وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو اس امر سے بھی آگاہ فرمایا کہ دنیا کی سربلندی اور آخرت کی سرخروئی، قرآن حکیم کے فہم وعمل پر منحصر ہے۔ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

إِنَّ اللهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا وَيَضَعُ بِهِ آخَرِينَ.[2]

بے شک اللہ تعالیٰ اس کتاب سے بعض لوگوں کو بلند کرتا ہے اور بعض لوگوں کو پست کرتا ہے۔

انسانی زندگی کے لیے قرآن حکیم کی اس اہمیت کی بنا پر عوام الناس کے لئے مطالبِ قرآنی کا بیان ہر دور میں علما کرام کے پیشِ نظر رہا ہے بلکہ علما نے قرآن کی تفسیر وابلاغ کو لازم قرار دیا ہے۔

حافظ ابنِ کثیرؒ فرماتے ہیں:

فالواجب على العلما الكشف عن معاني كلام الله وتفسير ذلك وطلبه من مظانه وتعلم ذلك وتعليمه كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[3]... فعلينا –أيها المسلمون– أن ننتهي عما ذمهم الله تعالى به وأن نأتمر بما أمرنا به من تعلم كتاب الله المنزل إلينا وتعليمه وتفهمه وتفهيمه.[4]

کلام اللہ کے معانی کی وضاحت اور تفسیر علما پر واجب ہے اور یہ بھی کہ وہ اس کی طلب، تعلیم و تعلم کو اپنا محور بنالیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: (اور جب اللہ نے ان لوگوں سے جنہیں کتاب دی گئی تھی عہد لیا تھا کہ وہ اسے لوگوں کو بیان کرتے رہیں اور اسے ہر گز نہ چھپائیں پھر ان لوگوں نے اسے پیٹھ پیچھے ڈال دیا اور اسے تھوڑی قیمت پر بیچ دیا۔ بہت ہی برا سودا ہے جو انہوں نے کیا)... پس ہم مسلمانوں پر لازم ہے کہ ہم اس کام سے بچیں جس سبب اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب کی مذمت کی اور یہ کہ ہمیں جس چیز کا حکم دیا گیا ہے ہم اس کی تعمیل کریں یعنی ہماری طرف نازل کردہ کتاب اللہ کا علم و فہم حاصل کریں اور اس کا علم و فہم آگے بیان کرتے رہیں۔

علامہ جلال الدین السیوطیؒ فرماتے ہیں:

وقد أجمع العلما أن التفسير من فروض الكفايات وأجل العلوم الثلاثة

1- **الجامع الصحيح** (ب)،كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن و علمه، رقم الحديث: 5027، ص: 901

2- **الجامع الصحيح**(م)، كتاب فضائل القرآن وما يتعلق به، باب فضل من يقوم بالقرآن...، رقم الحديث: 1897، ص: 329

3- آل عمران 3: 187

4- **تفسير القرآن العظيم**، ص: 9

الشرعية.

اس کے بعد وہ تفسیرِ قرآن کی عظمت و شرف کے بیان میں لکھتے ہیں:

قال الأصبهاني: أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن بيان ذلك أن شرف الصناعة إما بشرف موضوعها مثل الصياغة فإنها أشرف من الدباغة لأن موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما أشرف من موضوع الدباغة الذي هو جلد الميتة وإما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فإنها أشرف من صناعة الكناسة لأن غرض الطب إفادة الصحة وغرض الكناسة تنظيف المستراح وإما لشدة الحاجة إليها كالفقه فإن الحاجة إليه أشد من الحاجة إلى الطب إذ ما من واقعة من الكون في أحد من الخلق إلا وهي مفتقرة إلى الفقه لأن به انتظام صلاح أحوال الدنيا والدين بخلاف الطب فإنه يحتاج إليه بعض الناس في بعض الأوقات.

إذا عرف ذلك فصناعة التفسير قد حازت الشرف من الجهات الثلاث أما من جهة الموضوع فلأن موضوعه كلام الله تعالى الذي هو ينبوع كل حكمة ومعدن كل فضيلة فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه وأما من جهة الغرض فلأن الغرض منه هو الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول إلى السعادة الحقيقية التي لا تفنى وأما من جهة شدة الحاجة فلأن كل كمال ديني أو دنيوي عاجلي أو آجلي مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى.[2]

اصبہانیؒ کہتے ہیں: اشرف صناعت جو انسان اختیار کرتا ہے وہ قرآن حکیم کی تفسیر ہے کیونکہ کسی کام کا شرف یا تو اس کے موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے یا اس کی غرض کی وجہ سے یا شدتِ حاجت کی وجہ سے۔ تو جہاں تک موضوع کا تعلق ہے تو صیاغت (سونا چاندی تراشنا صاف کرنا) دباغت (چمڑا رنگنے) سے اشرف ہے۔ جہاں تک غرض کا تعلق ہے تو طب، کناسہ سے اشرف ہے کہ طب میں انسانی صحت کو فائدہ ہوتا ہے اور کناسہ کا غرض انسانی استعمالات (بیت الخلاء سڑکیں وغیرہ) صاف کرنا ہے۔ جہاں تک شدتِ حاجت کا تعلق ہے تو فقہ، طب سے اشرف ہے۔ مخلوق کے تمام امور جن کا تعلق اصلاحِ دنیا و آخرت سے ہے فقہ سے متعلق ہیں جبکہ طب سے تو صرف کبھی کبھار مرض کی صورت میں واسطہ ہوتا ہے۔ پس اس طرح علم تفسیر

1- الاتقان، 157/4

2- ایضاً

نے مذکورہ تینوں جہتوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔یوں تفسیر تینوں جہات سے اشرف اور افضل ہے کہ (1)اس کا موضوع کلام اللہ تعالیٰ ہے جو تمام حکمتوں کا سر چشمہ اور فضیلتوں کی کان ہے جس میں پہلوں کی خبریں ہیں، حال کے احکامات ہیں اور مستقبل کی باتیں ہیں۔(2)اس کی غرض عروۃ الوثقیٰ کو تھامنا ہے اور ایسی حقیقی سعادت کو پانا ہے جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔(3)اس کی شدتِ حاجت کا معاملہ یہ ہے کہ ہر دینی اور دنیوی کمال جو جلد حاصل ہونے والا ہو یا بدیر، علومِ شرعیہ اور معارفِ دینیہ کا محتاج ہے اور یہ چیز (علوم و معارف) کتاب اللہ کے علم پر موقوف ہے۔

تفسیرِ قرآن کی اس فضیلت و ضرورت کے پیشِ نظر ملتِ اسلامیہ کے ممتاز علما ہر دور میں اپنی استطاعت و صلاحیت کے مطابق اپنے مخصوص ماحول کے تقاضوں کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے قرآن کی تفسیر و تشریح کا مبارک فریضہ بحسن وخوبی سرانجام دیتے رہے ہیں۔

علمِ تفسیر کا ارتقا

قرآن کی تفسیر و تعلیم کا سلسلہ عہدِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے شروع ہوا اور بعد ازاں عہد بہ عہد آگے بڑھتا رہا۔رفتہ رفتہ اس نے ایک باقاعدہ وسیع اور عمیق علم کی صورت اختیار کر لی۔

ابتدا میں تفسیر کا انحصار منقول تفسیری روایات پر رہا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت احادیث کے مطابق تفسیر بیان کرتے۔تابعین نے بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے طرز پر تفسیر بیان کی لیکن جب اسلامی فتوحات کا دائرہ آگے بڑھا اور تمدن میں وسعت آئی تو تفسیر کے طرز و انداز میں بھی تبدیلی آئی۔اس دور میں قرآنی ترتیب کے مطابق آیات و سورتوں کی تفسیر مرتب کی جانے لگی۔ صحابہ و تابعین کے تفسیری اقوال کی توجیہ کرتے ہوئے ان میں سے بعض کو راجح اور بعض کو مرجوح قرار دینے کا آغاز ہوا۔

تفسیرِ قرآن کا طویل ترین تاریخی دور وہ ہے جو عہدِ بنو عباس سے چودھویں صدی ہجری/انیسویں و بیسویں صدی عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ عباسی دور میں عقل و نقل میں امتزاج و اختلاط کا آغاز ہوا۔ صرف و نحو اور عربیت سے متعلقہ علوم مدون ہوئے۔ منطق و فلسفہ سے متعلقہ کتب کا یونانی سے عربی میں ترجمہ ہوا۔ فقہی مسالک منظر عام پر آئے اور کلامی مسائل نے بھی سر نکالا۔ مختلف اسلامی فرقے اپنے مخصوص افکار و عقائد کی دعوت دینے لگے۔

چنانچہ امتدادِ زمانہ کے زیرِ اثر انسانی فکر اور حالات میں تنوع پیدا ہوتا چلا گیا۔ جس سے مفسرین کرام کی تفسیری خدمات، رجحان، اسلوب، طرزِ بیان و استدلال میں بھی تنوع دکھائی دیتا ہے۔ فقہی، ادبی، نحوی، کلامی رجحانات و غیر ھم کے تحت کثیر تعداد میں تفسیری تصانیف منظرِ عام پر آئیں۔ تفسیر بالماثور کے ساتھ تفسیر بالرائے کا آغاز ہوا اور پھر بالرائے تفسیر میں کئی رنگ، آہنگ اور جہتیں سامنے آتی چلی گئیں۔ آئندہ ادوار میں بھی مفسرین نے اپنے ذوق، رجحانِ طبع، مخصوص حالات و ضروریات اور اپنے اہداف و مقاصد کے پیشِ نظر قرآن کی تفسیریں لکھیں۔

علمِ تفسیر کے اس اعماق پر شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں:

و بالجملہ المیدان واسع و کل یقصد تفہیم معنی القرآن وکل یخوض فی فن فیتکلم بقدر قوۃ فصاحتہ و فہمہ و بالنظر الی مذہب اصحابہ و من ثم کان فی التفسیر سعۃ لا یمکن تقریرھا فوجد فیہ کتب کثیرۃ لا یحصرھا عدد.[1]

الحاصل تفسیر کا میدان نہایت وسیع ہے اور اس میں چلنے والے ہر مسلمان کا قصد اس کے معنی سمجھنے کا ہے اور ہر ایک نے ایک خاص فن میں غور و حوض کیا اور اپنی قوت فصاحت اور سخن فہمی کے مطابق بیان کیا ہے اور اپنی جماعت کے افراد کے مذہب کو منظورِ نظر رکھا ہے۔ یہ وجہ ہے کہ جس سے فنِ تفسیر نے ایسی وسعتِ بے پایاں حاصل کی جس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں کیا جاسکتا اور نیز اسی وجہ سے تفسیر میں اس کثرت سے کتابیں لکھی گئیں جن کا شمار ممکن نہیں۔

مختلف ادوار میں منصۂ شہود پر آنے والی تفاسیر میں سے چند اہم اور نمایاں تفاسیر حسبِ ذیل ہیں:

تیسری صدی ہجری

- **معانی القرآن**: ابوزکریا یحییٰ بن زیاد الفراء (م207ھ)۔ یہ تفسیر تین جلدوں میں دار السرور سے طبع ہوئی، محققین میں احمد یوسف نجاتی، محمد علی النجار اور الفتاح اسماعیل کا نام شامل ہے۔
- **تفسیر تستری**: ابو محمد سھل بن عبداللہ (م283ھ)۔ یہ تفسیر، مصر سے تقریباً تین سو صفحات میں شائع ہوئی ہے۔

چوتھی صدی ہجری

- **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**: ابو جعفر محمد بن جریر الطبری (م310ھ)۔ یہ تفسیر عبداللہ بن عبد المحسن الترکی کی تحقیق اور مرکز البحوث والدراسات العربیۃ والاسلامیہ کے تعاون سے قاہرہ میں 1422ھ میں طبع ہوئی۔
- **تفسیر القرآن العظیم**: عبدالرحمٰن بن ادریس الرازی بن ابی حاتم (م327ھ)۔ اسے بتحقیق اسعد محمد الطیب، مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ نے 1417ھ میں طبع کیا۔
- **احکام القرآن**: ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص (م370ھ)۔ یہ تفسیر بتحقیق محمد صادق قمحاوی، دار احیاء التراث العربی بیروت سے 1412ھ میں طبع ہوئی۔

پانچویں صدی ہجری

- **لطائف الاشارات**: ابو القاسم عبدالکریم بن ھوازن القشیری (م465ھ)۔ دار الکتب العلمیہ بیروت سے 1420ھ میں طبع ہوئی۔
- **الوجیزفی تفسیرالکتاب العزیز اور الوسیط فی تفسیر القرآن المجید**: ابوالحسن علی بن احمد الواحدی (م468ھ)۔ اول الذکر دار القلم دمشق اور ثانی الذکر دار الکتب العمیہ بیروت سے طبع ہوئی ہے۔

1- **الفوز الکبیر**، ص:190

- **احکام القرآن**: ابو الحسن علی بن محمد الطبری معروف بالکیا الھراسی (م504ھ)۔ اسے دار الکتب العلمیہ بیروت نے 1422ھ میں شائع کیا۔

چھٹی صدی ہجری

- **معالم التنزیل**: ابو محمد حسین بن محمود بغوی (م510ھ)۔ یہ تفسیر دار الکتب العلمیہ بیروت کی طرف سے 1414ھ میں شائع ہوئی۔
- **الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل**: ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری (م538ھ)۔ دار الفکر بیروت نے 1397ھ میں طبع کیا۔
- **زاد المسیر فی علم التفسیر**: عبدالرحمٰن بن علی بن محمد الجوزی (م597ھ)۔ دار الکتب العلمیہ بیروت نے 1414ھ میں طبع کیا۔ آیات واحادیث کی تخریج احمد شمس الدین نے کی ہے۔

ساتویں صدی ہجری

- **مفاتیح الغیب**: فخر الدین ابو عبداللہ محمد بن عمر الرازی (م604ھ)۔ دار الفکر بیروت سے 1415ھ میں شائع ہوئی۔
- **انوار التنزیل واسرار التاویل**: عبداللہ بن عمر البیضاوی (م685ھ)۔ اسے دار فرس بیروت نے طبع کیا ہے۔

آٹھویں صدی ہجری

- **مدارک التنزیل وحقائق التأویل**: حافظ الدین عبداللہ النسفی (م710ھ)۔ یہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی سے شائع ہوئی ہے۔ آیات احادیث کی تخریج شیخ زکریا نے کی ہے۔
- **البحر المحیط فی التفسیر**: ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (م754ھ)۔ یہ تفسیر دار الفکر بیروت نے 1412ھ میں شائع کی۔
- **تفسیر القرآن العظیم**: ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر (م774ھ)۔ مکتبہ دار السلام الریاض نے 1414ھ میں اس تفسیر کو طبع کیا۔

نویں صدی ہجری

- **الجواھر الحسان فی تفسیر القرآن**: عبدالرحمٰن بن محمد الثعالبی (م876ھ)۔ دار الکتب العلمیہ بیروت نے اسے 1416ھ میں شائع کیا۔
- **نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور**: برھان الدین البقاعی، ابراھیم بن عمر (م885ھ)۔ دار الکتب العلمیہ بیروت کی طرف سے یہ تفسیر 1415ھ میں طبع ہوئی۔
- **اللباب فی علوم الکتاب**: عمر بن علی بن عادل الدمشقی (م880ھ)۔ یہ تفسیر بھی دار الکتب العلمیہ بیروت کی طرف سے 1419ھ میں طبع ہوئی۔

دسویں صدی ہجری

- **جامع البیان فی تفسیر القرآن**: محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد الایجی الشیرازی (م905ھ)۔ یہ تفسیر، محمد بن عبداللہ الغزنوی کے حاشیہ کے ساتھ،ڈاکٹر عبدالحمید ھنداوی کی تحقیق سے دار الکتب العلمیہ بیروت نے 1424ھ میں طبع کی۔
- **الدر المنثور فی التفسیر بالماثور**: جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابو بکر السیوطی (م 911ھ)۔ یہ تفسیر دار الکتب العلمیہ بیروت کی طرف سے 1411ھ میں شائع ہوئی۔
- **ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم**: ابو سعود محمد بن محمد بن مصطفیٰ (م984ھ)۔ دار الکتب العلمیہ بیروت نے 1419ھ میں طبع کی۔

گیارہویں صدی ہجری

- **سواطع الالھام**: شیخ ابوالفیض، فیض بن مبارک (م1004ھ)۔ یہ تفسیر سید مرتضی آیۃ اللہ زادہ الشیرازی کی تحقیق کے ساتھ 1417ھ میں دار المنار قم سے طبع ہوئی۔

بارہویں صدی ہجری

- **التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیۃ** : احمد بن ابو سعید بن عبداللہ المعروف ملا جیون (م1130ھ)۔ یہ تفسیر ملا عالمجان البارودی، محمد فاتح بن محمد الجرشوی اور حسن عطا بن کمال الدین الایسا کی کی تحقیق سے 1323ھ میں مکتبہ الشرکۃ فنزان (ھند) سے طبع ہوئی۔

تیرہویں صدی ہجری

- **فتح القدیر الجامع بین فنی الروایۃ والدرایۃ من علم التفسیر**: محمد بن علی الشوکانی (م1250ھ) ۔ دار احیاء التراث العربی بیروت نے 1418ھ میں طبع کی۔
- **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**: علامہ آلوسی بغدادی (م1270ھ)۔ دار الفکر بیروت کی طرف سے 1417ھ میں طبع ہوئی۔
- **فتح البیان فی مقاصد القرآن**: نواب صدیق حسن خان (م1307ھ)۔ المکتبۃ العصریۃ بیروت نے 1412ھ میں طبع کیا۔

مجموعی طور پر ان تفاسیر میں مفردات وآیاتِ قرآنیہ کی تشریح وتوضیح، روایات وآثار کی روشنی میں بیان کرنے کا اسلوب غالب رہا ہے۔ جن مفسرین نے اجتہاد ورائے سے تفسیر کا انداز اختیار کیا انہوں نے بھی اپنے اجتہاد کی بنیاد بالماثور تفاسیر پر ہی رکھی جس کی وجہ سے تفسیر بالرائے نقلی دلائل کے تابع رہی۔ ان تفاسیر میں بالعموم وجوہِ اعراب وقراءات، اسبابِ نزول وفضائلِ سور وغیرہ کا بیان، لغوی ونحوی بحثیں، ادبی وبلاغی پہلو، علومِ عربیہ سے معانی کی وضاحت، نیز احکامِ شرعیہ اور حلال وحرام کی تفصیل وتشریح کے لیے فقہاء کے اقوال ودلائل بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ مفسرین نے اپنی تفاسیر میں مختلف بدعتی فرقوں اور ان کا رد بھی مع دلائل پیش کیا۔ کچھ تفاسیر اپنے خاص مسلک ومکتب کے زیرِ اثر بھی لکھی گئیں۔ زیادہ تر تفاسیر طویل وبسیط اور علومِ تفسیر کے تمام نکات کا احاطہ کیے ہوئے

ہیں، اور اسی وجہ سے ان میں عالمانہ اسلوب غالب نظر آتا ہے۔

آیاتِ قرآنیہ کے مقصود و مطلوب کی توضیح، مذکور احکام و معارف کی تشریح اور اسرار و حکم کی تفسیر کا یہ مبارک سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ مسلمان انیسویں صدی عیسوی میں داخل ہوئے، جس میں جدید مغرب کے عسکری، سیاسی، تہذیبی، علمی و فکری حملوں سے ان کا سامنا ہوا۔ چنانچہ اس نئے دور کے تقاضوں کے مطابق علمِ تفسیر بھی ایک نئے مرحلے میں داخل ہوا۔

جدید تفسیری رجحانات

مقالہ ہٰذا کے باب اول، فصل اول و دوم [1] کے مندرجات انیسویں صدی عیسوی کے سیاسی و اجتماعی، علمی و فکری حالات پر مشتمل ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی ہیئتِ اجتماعی مکمل طور پر بدل گئی تھی۔ ان کی سیاسی قوتِ حاکمہ، غیر اسلامی استبدادیت سے ختم ہو گئی تھی۔ ان کا تمدن و معاشرت، اہلِ مغرب کی مرعوبیت سے شکست و ریخت کا شکار تھا۔ صدیوں سے مروجہ تشکیلِ افکار کا سانچہ (یعنی نظامِ تعلیم) مفلوج کر کے اس کی جگہ نیا نظام اور ادارے متعارف ہو رہے تھے۔ ان کا نظامِ عدل و قانونِ شریعت مغربی دانشوروں کا موضوعِ تنقید تھا۔ مغرب کی مادی ترقی اور فلسفہ و سائنس کے میدان میں نئے نظریات و ایجادات، اسلام کو زمانۂ ماضی کی داستان قرار دے کر عہدِ جدید میں غیر موزوں قرار دے رہے تھے۔

عقل، مشاہدہ اور تجربہ، علم کا مآخذ اور انسانی معاملات و مسائل میں فیصلہ کن قوت تسلیم کئے جا چکے تھے۔ یہاں تک کہ اہلِ مغرب کی نظر میں مذہب اختلاف و انتشار کی جڑ اور عقل اتحاد و اجتماع کی قوت قرار دی جا رہی تھی [2]۔ نیز سائنس جس نے ترقی و جدیدیت کے کئی باب کھولے تھے، اہلِ مغرب نے اسلام کو اس کی راہ میں مزاحم قرار دیا [3]۔ اس دجل و فریب کے گہرے اثرات مسلمانوں بالخصوص جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں پر مرتب ہوئے۔

یہ تمام حالات تقاضا کر رہے تھے کہ مسلمانوں کو شریعتِ اسلامیہ کے مصدرِ اول اور رشد و ہدایت کے منبع و مخزن کی طرف رجوع کی دعوت دی جائے۔ قرآن حکیم نے انسانی زندگی کے ہر پہلو اور ہر دور کے لئے عقیدہ و عمل کے جو روشن نشانات متعین کئے ہیں ان کی مؤثر، مدلل اور دلنشین انداز میں وضاحت کی جائے۔ دینی احیا، سیاسی ارتقا، ملی نشو و نما، معاشرتی اصلاح اور حیاتِ اجتماعی کے تمام دوائر میں اسلامی تعلیمات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ جدید علوم اور سائنسی شواہد کے بارے میں آیاتِ کونیہ کی تشریح کی جائے۔ قرآن حکیم نے انفس و آفاق میں پھیلی ہوئی اللہ کی نشانیوں میں تدبر و تفکر اور بامقصد و بصیرت افروز تجربہ و مشاہدہ کی جس طرح ترغیب دی ہے اسے جدید ذہن کو سامنے رکھتے ہوئے بیان کیا جائے۔

الغرض بتقاضائے احوالِ بشریہ قرآن کی تفہیم و تفسیر کا فریضہ سر انجام دیا جانا اس وقت کی اہم ضرورت تھی۔ عفت محمد الشرقاوی، انیسویں صدی عیسوی میں مصر کے اجتماعی و سیاسی، علمی و فکری حالات اور مغربی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس جدید دور میں تفسیرِ قرآن کا بھی جدید مرحلے میں داخل ہونا ناگزیر تھا۔ تفسیر کو ایک ایسے جدید قالب میں ڈھالنا ضروری تھا کہ قرآن اور جدید افکار و نظریات اور عصری ترقیات و تنظیمات میں تطبیق پیدا کی جائے۔ لہٰذا ان ضروریات کے پیشِ نظر جدید مرحلۂ تفسیر کے آغاز کا

1- دیکھیے: مقالہ ہذا، ص: 18-86

2- See: **Science and Islam**, p: 72

3- For Detailed Description See: **Science and Islam**, pp: 68- 73

سہرا اور اعزاز جمال الدین افغانی کے نام کیا ہے، لکھتے ہیں:

حتى كان العصر الحديث الذى نعمت البلاد فيه بنهضة قوية فى جوانبها المختلفة و عاش التفسير مرحلة متميزة فى تاريخه هى ما نسميه ((المرحلة التطبيقية فى التفسير)) وهى التى يقف على رأسها ((جمال الدين)) لقد مرت البلاد بمرحلة اجتماعية جديدة ونشط الوعى العام وعرف الناس الصحافة وحاول المفسرون أن يسهموا فى حركة النهضة وكان ((جمال الدين)) رائد هذا الاتجاه.[1]

مصر میں جمال الدین افغانیؒ کی فکر اور پیغام کو آگے بڑھانے والے ان کے شاگرد اور رفیقِ خاص شیخ محمد عبدہ ہیں۔ جن کی تفسیر باقاعدہ طور پر اس عہد میں سب سے پہلے ہمارے سامنے آتی ہے۔ اسی لیے عفت الشرقاوی نے محمد عبدہ کو جدید تفسیری رجحانات کا سرخیل قرار دیا ہے۔ اور اس ضمن میں واضح کیا ہے کہ عصرِ جدید میں تعقل و اجتہادی بصیرت کے استعمال کے بارے میں تین موقف سامنے آئے:

- اول: قدیم علمی سرمایے کو تدریس و تعلیم تک محدود رکھا جائے۔
- دوم: جدید تمدنی افکار و نظریات اور علوم کو کلیتاً اپنالیا جائے۔
- سوم: عقلی و اجتہادی وسائل سے جمود و جدت کے مابین راہِ اعتدال اختیار کی جائے۔

شیخ محمد عبدہ نے اس دور میں جمود و جدت کے مابین اعتدال کی روش اپنائی اور اس وجہ سے آپ جدید تفسیری رجحانات کے متعارف کروانے والے اولین مفکر و مفسر ہیں۔ عفت الشرقاوی لکھتے ہیں:

وهكذا نجد مواقف مختلفة فى مواجهة المدنية الجديدة تختلف بين المعاندة والاعتدال والجمود واذا كانت المغالاة فى التجديد قد تتهدد الايمان فان المغالاة فى الجمود قد تتهدد المعرفة ومن حسن التوفيق أن الاعتدال الكريم كان سبيل المفسرين المحدثين فى مصر بصفة العامة؛ فالامام الشيخ ((محمد عبده)) وتلميذ الشيخ ((محمد رشيد رضا)) والاستاذ الاكبر الشيخ ((محمد مصطفىٰ المراغى)) والشيخ ((طنطاوى جوهرى)) وغيرهم انما يمثلون هذا النوع المعتدل فى الافادة من مستحدثات المدنية الجديدة مع الاحتفاظ بالاصول القديمة وتفسيرهم فى كثير من الأحيان يمثل لونا من نماذج الادب الموجه وذلک حين يعمد المفسر الى استخدام النص القرآنى ليعطى شباب المسلمين دروساً فى الايمان والوطنية وهناک آخرون وقفوا عند ترديد القديم على قدمه وآخرون ظنوا أن التجديد يكون بالخروج على الاصول المعروفة والقواعد الموروثة ومن ذلک اللون

1- عفت محمد الشرقاوى، **اتجاهات التفسير فى مصر فى العصر الحديث**، ص:87

الالحادی للتفسیر الذی یصل فیه اصحابه حد بعیدا من المراه علی کتاب الله وتاویل آیاته تاویلاً غیر مقبول بأی حال من الاحوال.[1]

J. Jansen بھی مصر میں جدید تفسیری رجحانات کا پیش رو محمد عبدہ کو قرار دیتے ہیں۔ قدیم اور جدید تفاسیر میں فرق کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ بیان کرتے ہیں کہ قدیم تفاسیر اس دور میں لکھی گئیں جب دینی تعلیم وتربیت کا ماحول اور اہتمام تھا جبکہ جدید تفاسیر میں وہ عام لوگ مخاطب ہیں جنھوں نے مسجد کے باہر (جدید تعلیمی اداروں سے) تعلیم حاصل کی ہے اور جس وقت مسلمانوں کا مغرب کے غیر اسلامی تمدن سے ربط قائم ہوا ہے۔[2]

شیخ محمد عبدہ نے برطانوی اقتدار کے تحت مصر کے بدلتے ہوئے حالات اور مسلمانوں کی ضروریات کا ادراک کرتے ہوئے جزء عم کی تفسیر تحریر کی۔ نیز الازہر میں دروسِ قرآن کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کے یہ دروس، رشید رضا **مجلة المنار** میں شائع کرتے۔ ابھی **سورة النساء** آیت 126 تک تفسیر کی تھی کہ شیخ محمد عبدہ نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ ان کی وفات (1905ء) کے بعد المنار میں رشید رضا کے قلم سے دروس کی اشاعت کا سلسلہ جاری رہا۔

شیخ محمد عبدہ نے جدید فلسفہ وعلوم کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے آیات کی تشریح کی ہے۔ اسرائیلیات ومکذوب روایات سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ انہوں نے آیاتِ کونیہ کی تشریح بھی کی ہے اور لغت وبلاغتِ قرآن کے محاسن بھی سامنے لائے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے مغربی اثرات کے تحت انیسویں صدی کی علمی تحریک کے نتیجہ میں رونما ہونے والی الحاد کی لہر روکنے کی بھی کوشش کی ہے۔ وہ قرآن کی تفہیم اور تفسیر کے لیے عقل کے آزادانہ استعمال کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس لیے عقل کو اساسی حیثیت دیتے ہوئے آیات کی تکلفاً تأویل بھی کی ہے۔

شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی فکر اور طرزِ تفسیر سے ان کا حلقۂ اثر بھی سامنے آیا ہے جس سے مصر میں ایک مستقل مدرسۂ تفسیر کی بنیاد پڑی۔ اس مدرسۂ تفسیر کے اہلِ علم میں رشید رضا اور محمد مصطفی المراغی کے نام نمایاں ہیں۔ عربی لغت وادب سے قرآن کی تفسیر کا جو منہج محمد عبدہ نے اپنایا ان کے بعد امین الخولی نے اس میں توسع اختیار کیا ہے۔ نیز عائشہ بنت عبدالرحمٰن الشاطی نے مفردات واسالیبِ قران کی توضیح میں شیخ محمد عبدہ سے بھی استفادہ کیا۔ اس مدرسۂ تفسیر سے تعلق رکھنے والے حضرات نے اگرچہ استاد محمد عبدہ کی اقتدا کی ہے لیکن کئی مقامات پر محمد عبدہ سے مختلف نکتہ نظر بھی اپنایا ہے۔

یوں عصری تقاضوں کے مطابق جدید مرحلۂ تفسیر کی ابتدا محمد عبدہ سے ہوئی اور بعد ازاں مصر میں مختلف اسالیب کی حامل کلی و جزوی تفاسیرِ قرآن مرتب ہوئیں۔ جن میں سے نمایاں اسالیب کی حامل چند تفاسیر درج ذیل ہیں۔

سائنسی منہج

- محمد بن احمد الاسکندرانی (م1306ھ) کی **کشف الاسرار النورانیة القرآنیة فیما یتعلق بالاجرام السماویة والارضیة الحیوانات و النباتات والجواهر المعدنیة.**
- عبداللہ پاشا فکری کا رسالہ **فی مقارنة بعض مباحث الهیئة، بالوارد فی النصوص الشرعیة** (طبع اول 1315ھ)۔

1- **اتجاهات التفسیر**، ص:106

2- J. J. G. Jansen, **The Interpretation of The Koran in Modern Egypt**, pp:5-6,18-20,95-96

- عبدالرحمن اللوابی کی طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد(طبع اول1318ھ)۔
- شیخ طنطاوی جوہری(م1358ھ/1940ء)کی الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم.
- حنفی احمد کی التفسیر العلمی للآیات الکونیة فی القرآن(طبع1960ء)۔

مسلمانوں کی اجتماعی اصلاح اور مسائل کا حل

اس رجحان کی حامل تفاسیر میں رشید رضا(م1354ھ/1935ء) کی تفسیر المنار، محمد مصطفیٰ المراغی (م1364ھ/1945ء) کے الدروس الدینیه اور احمد مصطفیٰ المراغی (م1952ء) کی تفسیر المراغی شامل ہیں۔ان حضرات نے مسلمانوں کو درپیش مسائل اور ان کا حل بیان کرنے کا بالخصوص اہتمام کیا ہے۔

بلاغی وادبی لطافت واعجاز

اس منہج کی تفاسیر میں امین الخولی (م1966ء) کی التفسیر معالم حیاته منهجه الیوم اور عائشہ بنت عبدالرحمن الشاطی کی التفسیر البیانی للقرآن الکریم کا نام ذکر کیا جاسکتا ہے۔

جدید ذہن اور مغربی افکار و نظریات

مغربی افکار و نظریات اور جدید ذہن کو سامنے رکھتے ہوئے، مؤثر اور بلیغ انداز سے آیات کی تشریح کے غالب رجحان کی حامل تفاسیر میں سید قطب شہید(م1386ھ/1966ء) کی فی ظلال القرآن شامل ہے۔

عصری علوم کے ماہرین کے لیے رہنمائی

طب و وکالت وغیرہ شعبوں سے وابستہ افراد کے لیے مفردات وآیات کی مختصر وضاحت پر مشتمل تفاسیر میں حافظ عیسیٰ عمار کی التفسیر الحدیث للقرآن الکریم(طبع اول1960ء)اور مصر کی وزارتِ مذہبی امور کی جانب سے شائع کردہ المنتخب فی تفسیر القرآن(طبع1961ء)شامل ہیں۔

آئندہ صفحات میں عصرِ جدید کے تقاضوں کے مطابق تفسیرِ قرآن کے پیش رو شیخ محمد عبدہ کی تفسیر کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔



باب سوم

مفتی محمد عبدہ اور اصولِ تفسیر

فصل اول: تفسیر القرآن بالقرآن والسنۃ اور محمد عبدہ

فصل دوم: آثارِ صحابہ، اسرائیلیات اور ما قبل مفسرین سے استفادہ

فصل سوم: عقلی و سائنسی رجحان

فصل اول: تفسیر القرآن بالقرآن والسنۃ اور محمد عبدہ

ائمہ اسلاف کے نزدیک یہ متفقہ اصول ہے کہ تفسیر، قرآن وسنت کی روشنی میں کی جائے گی۔ محمد عبدہ کا اس بارے میں موقف اور منہج بیان کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان اصولوں کو ذکر کیا جائے جنہیں محمد عبدہ نے اساس کی حیثیت دی ہے اور ان کی بنیاد پر تفسیر پیش کی ہے۔ سطورِ ذیل میں محمد عبدہ کے تفسیری اصول بیان کیے جاتے ہیں۔

مقدمۂ تفسیر کی روشنی میں محمد عبدہ کے اصول

مفتی محمد عبدہ نے جن اصول، قواعد و نکات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تفسیرِ قرآن کی ہے انہیں مقدمۂ تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ مقدمہ کے مندرجات بالترتیب، نکات اور سرخیاں قائم کرتے ہوئے ذیل میں بیان کیے جا رہے ہیں۔

تفسیر، فہم قرآن ہے جو دینِ اسلام سے سعادتِ دارین کو واضح کرے

محمد عبدہ فرماتے ہیں:

> التكلم في تفسير القرآن ليس بالأمر السهل وربما كان من أصعب الأمور وأهمها وما كل صعب يترك. ولذلك لا ينبغي أن يمتنع الناس عن طلبه. ووجوه الصعوبة كثيرة. أهمها: أن القرآن كلام سماوي تنزل من حضرة الربوبية التي لا يكتنه كنهها على قلب أكمل الأنبياء. وهو يشتمل على معارف عالية ومطالب سامية لا يشرف عليها إلا أصحاب النفوس الزاكية والعقول الصافية وإن الطالب له يجد أمامه من الهيبة والجلال الفائضين من حضرة الكمال ما يأخذ بتلبيبه ويكاد يحول دون مطلوبه ولكن الله تعالى خفف علينا الأمر بأن أمرنا بالفهم والتعقل لكلامه؛ لأنه إنما أنزل الكتاب نورا وهدى مبينا للناس شرائعه وأحكامه. ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفهمونه. والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له وأداة أو وسيلة لتحصيله.[1]

- قرآن کی تفسیر میں کلام کرنا آسان کام نہیں... اس کے مشکل ہونے کی متعدد وجوہ ہیں جن میں سے اہم یہ ہے کہ قرآن مجید کلامِ سماوی ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر نازل فرمایا۔ قرآن مجید جن بلند معارف و مطالب پر مشتمل ہے انہیں صرف وہی لوگ پا سکتے ہیں جن کے نفوس وعقول مزکیٰ ہوں۔ قرآن کا طالب اس کے

1- محمد عبدہ و رشید رضا، **تفسیر المنار**، 21/1

سامنے ہیبت و جلال محسوس کرتا ہے.... لیکن اللہ تعالیٰ نے ہمیں کلامِ الٰہی کو سمجھنے اور اس میں غور و فکر کرنے کا حکم دے کر ہم پر معاملہ آسان کر دیا ہے۔

- اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو نور و ہدایت بنا کر نازل فرمایا ہے، یہ لوگوں پر شرائع و احکام واضح کرتا ہے، قرآن مجید سے ان منافع کے حصول کے لیے اسے سمجھنا ضروری ہے۔
- تفسیر، کتاب اللہ کا ایسا فہم ہے جس سے انسان پر واضح ہو جائے کہ یہ دینِ اسلام لوگوں کی جس جانب رہنمائی کرتا ہے اسی میں دنیا و آخرت کی سعادت ہے۔(محمد عبدہ کے نزدیک یہی تفسیر کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے یعنی قرآن سے سعادتِ دارین حاصل کرنا)اور اس کے علاوہ جتنے بھی مباحث و موضوعات ہیں وہ سب اس اعلیٰ مقصد کے تابع ہیں یا اسے حاصل کرنے کا وسیلہ ہیں۔

یعنی محمد عبدہ یہ واضح کرتے ہیں کہ قرآن کی تفسیر کرنا ایک مشکل امر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہمیں تدبر و تعقل کا حکم دے کر اسے آسان فرما دیا ہے۔ قرآن سے حصولِ ہدایت کے لیے اس کا فہم ناگزیر ہے۔اسی لیے تفسیر دراصل کتاب اللہ کا اس انداز میں فہم حاصل اور منتقل کرنے کا نام ہے جس سے دنیا و آخرت کی سعادت کے لیے دینِ اسلام کی رہبری واضح طور پر ثابت ہو جائے۔

تفسیر کی صورتیں اور حضرات مفسرین کا مقصدِ حقیقی سے بُعد

محمد عبدہ اپنے عہد تک کی تفاسیر پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ حضرات مفسرین جن مباحث و نکات میں مشغول ہوئے ہیں اس سے وہ تفسیر قرآن کے حقیقی مقصد سے دور نکل گئے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:

التفسير له وجوه شتى: **أحدها** : النظر في أساليب الكتاب ومعانيه، وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة ليعرف به علو الكلام وامتيازه على غيره من القول. سلك هذا المسلك الزمخشري. وقد ألم بشيء من المقاصد الأخرى ونحا نحوه آخرون. **ثانيها** : الإعراب: وقد اعتنى بهذا أقوام توسعوا في بيان وجوهه وما تحتمله الألفاظ منها. **ثالثها**: تتبع القصص. وقد سلك هذا المسلك أقوام زادوا في قصص القرآن ما شاءوا من كتب التاريخ والإسرائيليات. ولم يعتمدوا على التوراة والإنجيل والكتب المعتمدة عند أهل الكتاب وغيرهم بل أخذوا جميع ما سمعوه عنهم من غير تفريق بين غث وسمين ولا تنقيح لما يخالف الشرع ولا يطابق العقل. **رابعها** : غريب القرآن. **خامسها**: الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات والاستنباط منها. وقد جمع بعضهم آيات الأحكام وفسروها وحدها. ومن أشهرهم أبو بكر بن العربي وكل من يغلب عليهم الفقه من المفسرين يعنون بتفسير آيات أحكام العبادات والمعاملات أكثر من عنايتهم بسائر الآيات. **سادسها**: الكلام في

اصول العقائد ومقارعة الزائغين ومحاجة المختلفين. وللإمام الرازي العناية الكبرى بهذا النوع. سابعها: المواعظ والرقائق. وقد مزجها الذين ولعوا بها بحكايات المتصوفة والعباد وخرجوا ببعض ذلك عن حدود الفضائل والآداب التي وضعها القرآن. ثامنها: ما يسمونه بالإشارة. وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية. ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. وإنما هو للقاشاني الباطني الشهير وفيه من النزعات ما يتبرأ منه دين الله وكتابه العزيز. وقد عرفت أن الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ويذهب بهم في مذاهب تنسيهم معناه الحقيقي؛ لهذا كان الذي نعنى به من التفسير هو ما سبق ذكره أي من فهم الكتاب من حيث هو دين وهداية من الله للعالمين جامعة بين بيان ما يصلح به أمر الناس في هذه الحياة الدنيا وما يكونون به سعداء في الآخرة. [1]

تفسیر کئی طرح پر ہوتی ہے:

- اول : قرآن کے اسلوب و معانی میں غور و خوض کرنا تاکہ بلاغتِ قرآن سے یہ معرفت حاصل کی جائے کہ قرآن ہر کلام سے اعلیٰ و فائق ہے جیسا کہ زمخشری نے اس طرز پر تفسیر کی ہے۔
- دوم: وجوہِ اعراب پر نظر کرنا اور اس کے بیان میں توسیع اختیار کرنا۔
- سوم: تتبع قصص القرآن اور ان میں بعض حضرات نے کتب تاریخ و اسرائیلیات سے بغیر تحقیق کے جو چاہا شامل کر دیا ہے۔ خواہ وہ شرح کے مخالف ہو اور عقل کے مطابق نہ ہو۔
- چہارم: غریب القرآن
- پنجم : آیاتِ احکام کی تفسیر کرنا۔ اس میں وہ بھی ہیں جنہوں نے احکام سے متعلق تمام آیات جمع کر کے تفسیر کی جیسا کہ ان میں معروف ابو بکر بن العربی ہیں اور وہ مفسرین بھی ہیں جن پر فقہی رجحان غالب رہا ہے، انہوں نے تمام آیات کی تفسیر میں احکام کی آیات پر توجہ کی ہے۔
- ششم: اصولِ عقائد میں کلام اور زائغین کو جواب دینا جیسا کہ امام رازی کی تفسیر۔
- ہفتم : مواعظ ور قائق بیان کرنا اور اس میں لوگ ہر طرح کی حکایات ذکر کر کے حدود سے نکلے ہیں۔
- ہشتم: تفسیر اشاری، کلامِ صوفیہ سے باطنی احکام میں اشتباہ کر دیا گیا ہے۔ ایسی تفاسیر میں بہت

1- تفسير المنار، 1/21-22

سی ایسی متنازع باتیں ہیں جن سے اللہ کا دین اور کتاب مبرّا ہیں۔

مختلف مقاصد پیشِ نظر رکھتے ہوئے بہت سے حضرات تفسیر قرآن کے حقیقی مقصد سے دور نکل گئے ہیں۔ تفسیر کا حقیقی مقصد جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے قرآن کا ایسا فہم ہے جس سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو جائے کہ انسانیت کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی کتابِ ہدایت نہیں ہے اور یہ سعادتِ دارین کی جامع ہے۔

محمد عبدہ نے مقصدِ تفسیر کے تحت نمایاں اصول بیان کیا ہے کہ تفسیر ان نکات و مباحث پر مشتمل ہونی چاہئے جو دینی تعلیمات و احکام کو سعادتِ دارین ثابت کر سکیں۔ چونکہ ان کی تفسیر انیسویں صدی عیسوی کے تناظر میں سامنے آئی ہے اس دور میں علمی حلقوں میں یہ موضوعات گردشِ بحث تھے: ریاست اور اس کی تشکیل و تنظیم، ریاستی اداروں کے فرائض و قواعد، نظامِ عدلیہ و قوانین انصاف، فکر و انتخاب میں انسان کی آزادی، قومی اور بین الاقوامی مفادات و مشترکات، تعلیمی ڈھانچہ اور اس کے اہداف، تعلیمِ نسواں اور معاشرہ میں ان کا کردار، تمدن و معاشرت کے اصول، ادیانِ عالم اور کتبِ سماویہ کا فلاحِ انسانیت میں مقام و کردار وغیرہ۔

ان حالات کے زیرِ اثر محمد عبدہ نے تفسیر قرآن کا مقصدِ اولیٰ و اعلیٰ یہ ہی قرار دیا کہ قرآن کو اس انداز سے سمجھا جائے کہ اس کا انسانیت کے لئے کتاب رشد و ہدایت اور دنیا و آخرت میں اس کی تعلیمات ہی پر سعادت کا انحصار ہونا واضح ہو جائے۔

محمد عبدہ کا طریقۂ تفسیر

پھر محمد عبدہ اپنے طریقۂ تفسیر کی جانب یوں اشارہ کرتے ہیں:

بيان وجوه البلاغة بقدر ما يحتمله المعنى وتحقيق الإعراب على الوجه الذي يليق بفصاحة القرآن وبلاغته – أي عند الحاجة إلى ذلك كالمسائل التي عدوها مشكلة وربما نشير أحيانا إلى الإعراب من غير تصريح بعبارات النحو الاصطلاحية كما نفعل ذلك في بعض نكت البلاغة أو قواعد الأصول حتى لا تكون الاصطلاحات شاغلا للقارئ عن المعاني صارفة له عن العبرة. [1]

اس تفسیر میں وجوہِ بلاغت پر اسی حد تک توجہ دی جائے گی جس حد تک زیرِ بحث معانی کی تشریح و توضیح کے لئے ان کی ضرورت ہو۔ اور اعراب کی تحقیق کا انداز ایسا ہو گا جس سے قرآن کریم کی بلاغت و فصاحت کا پہلو روشن ہو۔ اسی طرح مشکلات القرآن کو بھی بقدرِ ضرورت موضوعِ بحث بنایا جائے گا اور نحوی اصطلاحات کی تصریح و تفصیل میں نہ جاتے ہوئے اعراب کی طرف اشارہ کر دیا جائے گا جیسا کہ بلاغت کے نکات کی تشریح اور بنیادی قواعد کے بیان میں طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ یہ اصطلاحات قاری کو غایت حقیقی سے دور لے جائیں اور وہ اس کتاب الٰہی سے عبرت و نصیحت حاصل کرنے سے قاصر رہ جائے۔

1- تفسير المنار، 22/1

چونکہ محمد عبدہ کے نزدیک قرآن سے دنیوی واخروی سعادت کا حصول مسلمانوں کا اولین فریضہ ہے اس لئے محمد عبدہ کا طریقہ، فن تفسیر کے علمی مسائل ونکات شرح وبسط کے ساتھ بیان کرنے کے بجائے ان کو بقدر ضرورت اختصار سے ذکر کرتے ہوئے مسلمانوں کی حیاتِ ملی واجتماعی سے متعلقہ عملی احکامِ دینیہ وتعلیمات کی جانب زیادہ توجہ کرنا ہے۔

بابِ تفسیر وتدبر تاقیامت کھلا ہے

محمد عبدہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی تفسیر اور اس میں فہم وتدبر کا دروازہ تا قیامت نوعِ انسانی کے تمام افراد کے لئے کھلا ہے۔اس کی یہ وجوہات ذکر کرتے ہیں:

الأحكام العملية التي جرى الاصطلاح على تسميتها فقها هي أقل ما جاء في القرآن وإن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفعها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة وإرشادها إلى طريقة الحياة الاجتماعية: ما لا يستغني عنه من يؤمن بالله واليوم الآخر؛ وما هو أجدر بالدخول في الفقه الحقيقي ولا يوجد هذا الإرشاد إلا في القرآن وفيما أخذ منه كإحياء العلوم حظ عظيم من علم التهذيب ولكن سلطان القرآن على نفوس الذين يفهمونه وتأثيره في قلوب الذين يتلونه حق تلاوته لا يساهمه فيه كلام كما أن الكثير من حكمه ومعارفه لم يكشف عنها اللثام ولم يفصح عنها عالم ولا إمام ثم إن أئمة الدين: قالوا: إن القرآن سيبقى حجة على كل فرد من أفراد البشر إلى يوم القيامة. ومن أدلة ذلك حديث: " والقرآن حجة لك أو عليك" ولا يعقل إلا بفهمه والإصابة من حكمته وحكمه. خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل ولم يوجه الخطاب إليهم لخصوصية في أشخاصهم بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني الذي أنزل القرآن لهدايته. يقول الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء 4: 1] فهل يعقل أنه يرضى منا بأن لا نفهم قوله هذا ونكتفي بالنظر في قول ناظر نظر فيه لم يأتنا من الله وحي بوجوب اتباعه لا جملة ولا تفصيلا؟ ! كلا إنه يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته لا فرق بين عالم وجاهل. يكفي العامي من فهم قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[المؤمنون23: 1، 2] إلخ: ما يعطيه الظاهر من الآيات وأن الذين جمعت أوصافهم في الآيات الكريمة لهم الفوز والفلاح عند الله تعالى ويكفي في معرفة الأوصاف: أن يعرف معنى الخشوع والإعراض عن اللغو وما لا خير فيه والإقبال على ما فيه فائدة له دنيوية أو أخروية وبذل المال في الزكاة والوفاء بالعهد وصدق الوعد والعفة عن إتيان الفاحشة وأن

من فارق هذه الأوصاف إلى أضدادها فهو المتعدي حدود الله المتعرض لغضبه وفهم هذه المعاني مما يسهل على المؤمن من أي طبقة كان ومن أهل أي لغة كان ومن الممكن أن يتناول كل أحد من القرآن بقدر ما يجذب نفسه على الخير ويصرفها عن الشر. فإن الله تعالى أنزله لهدايتنا وهو يعلم منا كل أنواع الضعف الذي نحن عليه. وهناك مرتبة تعلو على هذه وهي من فروض الكفاية.[1]

- عملی احکام جنہیں اصطلاحاً فقہی احکام کہا جاتا ہے، یہ قرآن مجید کا بہت تھوڑا حصّہ ہیں۔ قرآن مجید تزکیہ و تربیت کی کتاب ہے۔ یہ کتاب ارواحِ انسانی کو سعادت کے راستوں کی جانب دعوت دیتی ہے، انہیں جہالت کی پستیوں سے اٹھا کر معرفت کی رفعتوں تک لے جاتی ہے اور انہیں حیاتِ اجتماعی کے طریقوں اور ضابطوں کی مکمل رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ جو کوئی اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا.... جو نفوس اس کا فہم حاصل کر لیتے ہیں قرآن ان پر حکومت کرتا ہے اور جو اس کی تلاوت کا حق ادا کرتے ہیں یہ ان کے قلوب پر گہرا اثر رکھتا ہے۔ قرآن کے بہت سے معارف اور حکمتیں ابھی بھی انسانوں پر منکشف نہیں ہوئیں اور انہیں عالم اور امام کھول نہیں سکے۔
- قرآن مجید قیامت تک افرادِ بشر میں سے ہر فرد پر حجت ہے۔ جیسا کہ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ ((والقرآن حجة لک او علیک)) کہ قرآن کریم یا تو تمہارے حق میں یا تمہارے خلاف حجت ہے۔ فہمِ قرآن کے بغیر اس کے احکام و حکمتوں تک رہنمائی نہیں ہو سکتی۔
- قرآن مجید کسی مخصوص عہد یا مخصوص اشخاص سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کا خطاب نوعِ انسانی کے تمام افراد کے لئے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے تمام انسانوں کی ہدایت کے لئے نازل فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾[النساء 4: 1] **تو کیا اللہ تعالیٰ ہم سے راضی ہو جائیں گے کہ ہم اس کے کلام کو نہ سمجھیں اور کفایت کریں اس شخص کے قول پر جس نے قرآن میں غور کر کے کوئی بات سمجھی ہو اور وضاحت کی ہو۔** کیا ہمارے پاس اللہ کی وحی نہیں آئی جس کا اتباع ہم پر واجب ہے۔ بے شک لوگوں میں سے ہر ایک پر واجب ہے کہ وہ بقدر طاقت آیاتِ قرآنیہ کا فہم حاصل کرے اور اس میں عالم اور عامی میں کوئی فرق نہیں ہے۔
- عامی کے لئے کافی ہے کہ وہ آیات کا ظاہری معنی و مفہوم سمجھ لے جیسا کہ "فلاح پا گئے وہ

1- تفسير المنار، 1/22-23

مؤمن جنہوں نے اپنی نمازوں میں خشوع اختیار کیا" [المومنون : 1،2] اح المومنون میں عامی کے لئے کافی ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ ان آیات میں مذکور اوصاف کے حامل افراد اللہ کے نزدیک فوز و فلاح کے حقدار ہیں لہٰذا وہ ان اوصاف کی معرفت حاصل کرے۔ یعنی وہ جانتا ہو کہ خشوع کا مطلب اور لغو سے اعراض کا کیا معنی ہے۔ ان اوصاف کے دنیوی و اخروی فوائد کیا ہیں۔ مال میں زکوٰۃ اور ایفائے عہد سے کیا مراد ہے۔ امورِ فاحشہ سے عفت و عصمت کا تحفظ کیسے ہو گا اور یہ بھی کہ ان اوصاف کی اضداد حدود اللہ سے تجاوز ہے، جو انسان کو اللہ کے غضب کا حقدار ٹھہرا دیتی ہیں۔ آیات کے معنی سمجھنا ہر مومن کے لئے آسان ہیں خواہ وہ کسی بھی طبقہ سے تعلق رکھتا ہو اور کوئی سی زبان بھی بولتا ہو۔ قرآن کریم کا یہ فہم اس میں خیر کے جذب اور شر سے اعراض کا سبب بنے گا۔ پس، قرآن اللہ تعالیٰ نے ہماری ہدایت ہی کے لئے نازل فرمایا ہے اور وہ ہم میں موجود ہر طرح کے ضعف سے بھی آگاہ ہے۔ اور اس مرتبۂ تفسیر (یعنی عامی کے فہمِ قرآن) پر ایک اور مرتبہ ہے جو فرضِ کفایہ ہے۔[1]

یوں محمد عبدہ کے مطابق قرآن کا مقصدِ رشد و ہدایت تقاضا کرتا ہے کہ ہر انسان عام، خاص، عالم، عامی، اس میں غور و فکر کرے اور فہمِ قرآن کی از خود کوشش کرے کیونکہ یہ فہم ہر مسلمان پر فرضِ عین کا درجہ رکھتا ہے۔

مراتبِ تفسیر

محمد عبدہ کے نزدیک تفسیرِ قرآن کے دو درجے ہیں، ادنیٰ اور اعلیٰ۔ ان مراتبِ تفسیر کو وہ یوں بیان کرتے ہیں:

للتفسير مراتب أدناها: أن يبين بالإجمال ما يشرب القلب عظمة الله وتنزيهه ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير. وهذه هي التي قلنا إنها متيسرة لكل أحد ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِفَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر54: 40] . وأما المرتبة العليا فهي لا تتم إلا بأمور:

أحدها: فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكتف بقول فلان وفهم فلان فإن كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد من ذلك ((لفظ)) "التأويل" اشتهر بمعنى التفسير مطلقا أو على وجه مخصوص ولكنه جاء في القرآن بمعان أخرى كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[الاعراف 7: 53] فما هذا التأويل؟ يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة؛

1- تفسير المنار، 23/1

ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب. فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله. والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ ((الهداية)) – سيأتي تفسيره في الفاتحة – وغيره ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية. فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته.

ثانيها: الأساليب فينبغي أن يكون عنده من علمها ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة. وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه والعناية بالوقوف على مراد المتكلم منه. نعم إننا لا نتسامى إلى فهم مراد الله تعالى كله على وجه الكمال والتمام. ولكن يمكننا فهم ما نهتدي به بقدر الطاقة. ويحتاج فى هذا إلى علم الإعراب وعلم الأساليب (المعاني والبيان) ولكن مجرد العلم بهذه الفنون وفهم مسائلها وحفظ أحكامها لا يفيد المطلوب. ترون في كتب العربية أن العرب كانوا مسددين في النطق يتكلمون بما يوافق القواعد قبل أن توضع أتحسبون أن ذلك كان طبيعيا لهم؟ كلا وإنما هي ملكة مكتسبة بالسماع والمحاكاة... بعد الهجرة.

ثالثها : علم أحوال البشر فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبين فيه ما لم يبينه في غيره. بين فيه كثيرا من أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر قص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسننه فيها. فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه. قال الأستاذ الإمام: أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [البقرة 2: 213] الآية وهو لا يعرف أحوال البشر وكيف اتحدوا وكيف تفرقوا؟ وما معنى تلك الواحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثه النبيين

فيهم. اجمل القران الكلام عن الامم وعن السنن الإلهيه وعن اياته في السماوات والأرض وفي الآفاق والأنفس وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علما وأمرنا بالنظر والتفكر والسير في الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقا وكمالا ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة.

رابعها : العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن. فيجب على المفسر القائم: بهذا الفرض الكفائي أن يعلم ما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم؛ لأن القرآن ينادي بأن الناس كلهم كانوا في شقاء وضلال وأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث به لهدايتهم وإسعادهم. وكيف يفهم المفسر ما قبحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة أو ما يقرب منها إذا لم يكن عارفا بأحوالهم وما كانوا عليه؟ ...كلا.

خامسها : العلم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرف في الشئون دنيويها وأخرويها.[1]

ادنیٰ مرتبہ محمد عبدہ کے نزدیک وہ ہے:

جو ہر ایک کے لئے آسان ہے ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر54: 40] اس مرتبۂ تفسیر میں قرآن مجید کی وہ وضاحت و تشریح ہوتی ہے جس سے دل اللہ کی عظمت سے معمور ہو جائیں اور نفوس شر سے دور ہوتے ہوئے خیر کی طرف مائل ہو جائیں۔

تفسیر کا اعلیٰ درجہ محمد عبدہ کے نزدیک فرضِ کفایہ ہے اور اس درجۂ تفسیر کے لئے درج ذیل علوم سے واقف ہونا ضروری ہے :

- **اول:** مفرداتِ قرآن کا صحیح فہم ہونا چاہیے کہ کس معنی میں وہ لفظ قرآن میں استعمال ہوا ہے... بہت سے الفاظ قرآن کے زمانۂ نزول میں ایک معنی میں استعمال ہوتے تھے لیکن بعد میں ان الفاظ پر دوسرے معنی و مفہوم کا غلبہ ہو گیا۔ جیسا کہ لفظ التاویل، جو تفسیر کے معنی میں مشہور ہے لیکن قرآن مجید میں یہ دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے : ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الاعراف7: 53] (اس آیت میں تأویل بمعنی عاقبت، وعدہ وعید، ثواب و عتاب کے آیا ہے)۔ مفسر کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان اصطلاحات و

1- تفسير المنار، 1/23-25

الفاظ میں جو قرآن وزمانہ مابعد میں مشترکہ استعمال ہوئے ہیں ان کے معنی ومفہوم میں فرق کر سکے... اور ان مفردات کی تفسیر ان معنوں کے مطابق کرے جو عصرِ نزول میں مستعمل تھے۔

مفردات کے فہم کا بہترین طریقہ انہیں خود قرآن سے سمجھنا ہے کہ قرآن مجید میں لفظ جن مختلف مقامات پر استعمال ہوا ہے ان میں غور کرے کیونکہ قرآن مجید میں ایک لفظ مختلف مقامات پر مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے... مفسر دیکھے کہ مکمل آیت کے معنی سے لفظ کا معنی کس قدر موافق ہوتا ہے اس طرح اسے مطلوبہ معنی کی معرفت حاصل ہو جائے گی۔

لفظ کے حقیقی معنی تک رسائی کا افضل قرینہ ربطِ آیات ہے، **ان القرآن یفسر بعضه ببعض** کے مطابق، یعنی آیت کے سیاق وسباق سے لفظ کی موافقت اور آیت کے معنی ومفہوم سے لفظ کی مطابقت دیکھی جائے۔

- **دوم:** مفسر کی قرآنی اسالیب پر گہری نظر ہو پس چاہیے کہ اس کے پاس وہ علم ہو جن سے وہ قرآن کے رفیع اسالیب کا فہم حاصل کر سکے۔ اسالیبِ قرآن سے واقفیت مفسر کو مرادِ الٰہی کی تفہیم دیتی ہے۔ ہمارے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ ہم مکمل طور پر مرادِ الٰہی کا فہم حاصل کر سکیں لیکن بقدرِ طاقت فہم ممکن ہے اور اس کے لئے **علم الاعراب** اور **علم الاسالیب (المعانی و البیان)** کی ضرورت ہے۔ لیکن ان فنون کے مسائل جاننا اور احکام و قواعد حفظ کرنا مطلوبہ فائدہ نہیں دیتے۔ عرب ان قواعد کے وضع ہونے سے قبل ہی نطق میں فصیح و بلیغ تھے۔ پس عربی زبان پر عبور سماع و مشق کے ذریعہ ایک ملکۂ مکتسبہ ہے نہ کہ اس فن کے احکام و مسائل یاد کر لینا۔
- **سوم:** تفسیر کے اس اعلیٰ مرتبے میں احوالِ بشر کا علم ہونا بھی ضروری ہے۔ اللہ تعالی نے قرآن مجید کو آخری آسمانی کتاب کی حیثیت میں نازل فرمایا ہے اور اس میں مخلوق کی بکثرت احوال و طبائع، انسانوں کے معاملے میں سنتِ الٰہی، سابقہ امم کے واقعات اور ان کے بارے میں خدائی قوانین، امتوں کے قوت و ضعف، عظمت و ادبار، علم و جہالت، ایمان و کفر، عروج و زوال اور انسانوں کے مختلف احوال، اطوار، اعمال و ادوار اور ان کے ساتھ اللہ تبارک و تعالیٰ کا معاملہ بیان کیا ہے۔ مفسر کو احوالِ بشر کے مکمل علم سے واقفیت ہونی چاہیے، اس کے لئے کثیرِ فنون کی ضرورت ہے جس میں علمِ تاریخ اپنی نوع کے اعتبار سے انتہائی اہم ہے۔ اس آیت ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [البقرة2: 213] کی تفسیر علمِ احوالِ بشر کے بغیر کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ لوگوں کے اتحاد و افتراق سے

کیا مراد ہے؟ لوگ کس طرح متحد و متفرق ہوئے؟ اس وحدت کے کیا معنی ہیں جس پر وہ اکٹھے تھے؟ کیا وحدتِ انسانی مضر ہے یا نافع؟ اور انبیا کرام کی بعثت کے ان پر کیا اثرات مرتب ہوئے؟ علمِ احوالِ بشر اور اس کے تمام پہلوؤں سے واقفیت کے بعد ہی اس آیت کی تفسیر ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے امتوں اور ان کے بارے میں سننِ الٰہی کا اجمالی بیان کیا ہے۔ ارض و سماوات اور آفاق و انفس کی نشانیاں بھی ذکر کی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ہمیں تدبر و تفکر اور سیر فی الارض کا حکم دیا ہے تاکہ ہم اس اجمال کی تفصیل کا فہم حاصل کر سکیں...

- **چہارم:** اس فرضِ کفایہ کو ادا کرنے کے لئے مفسر پر لازم ہے کہ وہ جانتا ہو کہ عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں لوگ کس حالت پر تھے یعنی عرب لوگ شقاء وضلال میں مبتلا تھے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ہدایت و سعادت کے لئے مبعوث کئے گئے تھے۔ بعثتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کے حالات کا علم مفسر کو ان آیات کی تفہیم میں مدد دے گا جن میں لوگوں کے قبیح افعال کا ذکر اور مذمت کی گئی ہے...
- **پنجم:** مفسر کو سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے حالاتِ زندگی کا علم ہونا چاہیے۔

اس طرح تفسیرِ قرآن کے لیے جو علوم وسائط و شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں ان میں مفردات و اسالیبِ قرآن، تاریخِ انسانی، تاریخِ عرب اور سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شامل ہے۔ مفرداتِ قرآنی کے فہم کا ذریعہ ربطِ آیات و سیاق و سباق ہے اور اسالیبِ قرآن کے لیے علمِ معانی و بیان وغیرہ پر عبور ہونا چاہیے۔

تفسیر کا صحیح طریقہ کیا ہے

محمد عبدہ کی نظر میں قرآن مجید کی تفسیر اس انداز میں کرنی چاہیے جس سے قرآن کے احکام و تعلیمات کی حقانیت و حکمت لوگوں پر ظاہر ہو جائے اور وہ اس سے اپنی دنیوی و اخروی زندگی کے لیے توشۂ ہدایت حاصل کریں۔ وہ قرآن مجید کو اپنا رہبر و رہنما بنالیں اور اس کی روشنی سے اپنی شخصی و اجتماعی زندگی کو روشن کریں۔ محمد عبدہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اسی بات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تفسیر کی ہے۔ فرماتے ہیں:

> **فعلم مما ذكرنا أن التفسير قسمان أحدهما: جاف مبعد عن الله وعن كتابه وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية وهذا لا ينبغي أن يسمى تفسيرا وإنما هو ضرب من التمرين في الفنون كالنحو والمعاني وغيرهما. ثانيهما: وهو التفسير الذي قلنا: إنه يجب على الناس على أنه فرض كفاية هو الذي يستجمع تلك الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها وهو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي**

يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله: ((هدى ورحمة)) ونحوهما من الأوصاف. فالمقصد الحقيقي وراء كل تلك الشروط والفنون: هو الاهتداء بالقرآن. قال الأستاذ الإمام: وهذا هو الغرض الذي أرمي إليه في قراءة التفسير.[1]

- تفسیر کی دو اقسام ہیں: **اول:** ایک وہ جو اللہ اور کتاب اللہ سے دور لے جائے اور وہ ایسی تفسیر ہے جس میں الفاظ و اعراب کا حل پیش کیا جائے۔ فنی و ادبی نکات، عبارتوں کی ساخت اور ان کے ایجاز و اطناب وغیرہ کو بیان کیا جائے اسے تفسیر میں شمار نہیں کیا جانا چاہیے بلکہ یہ ادبی فنون جیسے صرف و نحو اور معانی و بیان وغیرہ کی ایک قسم اور کوشش ہے۔
- **دوم:** اور دوسری وہ جسے ہم نے تفسیر کہا ہے، وہ فرضِ کفایہ ہے جس میں وہ تمام شرائط جمع ہوں جو تفسیرِ قرآن کی غرض و غایت کو پورا کرتی ہوں۔ مفسر مرادِ الٰہی اور عقائد و احکام کی تشریعی حکمتوں کو اس انداز میں پیش کرے کہ بیان روح میں جذب ہو جائے اور عمل کا شائق بن جائے اور قرآن کا کتابِ ہدایت و رحمت ہونے کا مقصد پورا ہو رہا ہو۔ ان شروط و فنون کے پیچھے تفسیر کا یہی مقصدِ حقیقی ہے: یعنی قرآن سے ہدایت حاصل کرنا۔ استاذ محمد عبدہ کہتے ہیں کہ قرآن سے ہدایت حاصل کرنے کے اسی مقصد کے تحت میں نے تفسیرِ قرآن پیش کی ہے۔[2]

قرآن میں تعقل و تدبر سے تفہیمِ قرآن، تفسیر ہے

محمد عبدہ، فہمِ آیات کے لیے قرآن مجید میں براہِ راست تدبر و تفکر پر زور دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کے نزدیک کتبِ تفسیر میں مفسرین کے بیان کردہ مفاہیم آیات پر عبور کو تفسیر میں شمار نہیں کرنا چاہیے۔

چنانچہ کہتے ہیں:

التفسير عند قومنا اليوم ومن قبل اليوم بقرون: هو عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض العلما في كتب التفسير على ما في كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء4: 82]... إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه الذي بين لنا ما نزل إلينا ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل 16: 44] يسألنا هل بلغتكم الرسالة؟ هل تدبرتم ما بلغتم؟

1- تفسير المنار، 1/25-26

2- ایضاً

هل عقلتم ما عنه نهيتم وما به امرتم؟ وهل عملتم بإرشاد القران واهتديتم بهدي النبي واتبعتم سنته؟ عجبا لنا ننتظر هذا السؤال ونحن في هذا الإعراض عن القرآن وهديه فيا للغفلة والغرور. [1]

ہمارے اور ہم سے پہلے کے زمانوں میں تفسیر، کتبِ تفسیر میں مذکور اقوالِ علما سے آگاہ ہونے سے عبارت ہے۔ جبکہ ان کتبِ تفسیر میں علما کے کلام میں بھی اختلاف ہوا اور قرآن اختلاف سے منزہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے: "اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کا (کلام) ہوتا تو اس میں (بہت سا) اختلاف پاتے"... اللہ تعالیٰ نے روزِ قیامت ہم سے لوگوں کے اقوال اور ان اقوال سے حاصل کردہ فہم کے بارے میں سوال نہیں کرنا بلکہ ہم سے روزِ قیامت اس کتاب کے بارے میں سوال کیا جائے گا جسے ہماری رشد و ہدایت کے لئے نازل کیا گیا اور سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں سوال ہو گا جو ہمارے لئے کلامِ الٰہی کو واضح کرتی ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا: "اور ہم نے تم پر بھی یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ جو (ارشادات) لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ اُن پر ظاہر کر دو اور تاکہ وہ غور کریں۔" ہم سے سوال ہو گا کہ کیا تم تک پیغام پہنچ گیا تھا؟ اور کیا تم نے اس میں تدبر کیا تھا؟ اور کیا تم نے اس کے امر و نہی کے سمجھنے میں عقل و فکر سے کام لیا تھا اور کیا تم نے قرآن کی رہنمائی کے مطابق عمل کیا تھا اور کیا تم نے ہدایت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت حاصل کی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا اتباع کیا تھا؟ عجیب بات ہے کہ ہم اس سوال کے منتظر ہیں اور ہم قرآن اور اس کی ہدایت سے اس معاملے میں اعراض برت رہے ہیں، کیسا غفلت اور دھوکے کا مقام ہے۔

عربی زبان پر عبور

محمد عبدہ فہمِ قرآن کے لئے عربی زبان کی معرفت اور اس پر عبور کو انتہائی ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے پہلے اپنے دور میں مسلمانوں کی قرآن سے معرفت کا حال بیان کرتے ہیں کہ اس کی معرفت تعظیم کی حد تک رہ گئی ہے۔ فلاں آیت لکھ کر پانی میں ملا کر پینے سے فلاں مرض سے شفاء ہو جاتی ہے، جہاں قرآن ہو وہاں جن شیاطین نہیں آتے، قرآن کی فلاں فلاں برکتیں ہیں، فلاں آیات کے تعویذ سے بچے نظرِ بد، خوف اور ضد و بیماری سے محفوظ رہتے ہیں۔ خوبصورت تلاوت کو سنتے ہوئے مخصوص کلمات و حرکات سے قاری و قرأت کی داد و تحسین کرنا وغیرہ، قرآن کی تعظیم کی ان ہی صورتوں کو قرآن پر چلنے کا نام دے دیا گیا ہے۔ [2]

اس کے بعد محمد عبدہ نے قرآن، اسلام اور عربی زبان کا تعلق بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

لما رأى علما المسلمين في الصدر الأول تأثير القرآن في جذب قلوب الناس إلى الإسلام وأن الإسلام لا يحفظ إلا به ولما كان العرب قد اختلطوا

1- تفسير المنار، 1/ 26

2- ایضاً، 1/ 26- 28(ملخص)

بالعجم وفهم من دخل في الإسلام من الاعاجم ما فهمه علما العرب اجمع كل على وجوب حفظ اللغة العربية ودونوا لها الدواوين ووضعوا لها الفنون نعم إن الاشتغال بلغة الأمة وآدابها فضيلة في نفسه ومادة من مواد حياتها ولا حياة لأمة ماتت لغتها. ولكن لم يكن هذا وحده هوالحامل لسلف الأمة على حفظ اللغة بمفرداتها وأساليبها وآدابها... وقد بينا وجه الحاجة في التفسير إلى تحصيل ملكة الذوق العربي وإلى غير ذلك من الأمور التي يتوقف عليها فهم القرآن.[1]

قرآن کی اس جاذبیت اور اثر سے صدر اول میں لوگ اسلام کی طرف مائل ہوئے۔ اسلام قرآن کے ساتھ ہی محفوظ رہ سکتا ہے۔اور جب عرب و عجم کا اختلاط ہوا اور عجم سے لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے تو انہوں نے اسلام کو ویسے ہی سمجھا جیسا کہ اس کا فہم علمائے عرب رکھتے تھے۔ تو علمائے عرب و عجم سب کا لغتِ عربی کی حفاظت و نشر کے وجوب پر اتفاق ہے اس لئے انہوں نے دواوین مدون کئے اور فنون وضع کئے۔ جی ہاں، لغتِ امت کی حفاظت و استحکام میں یہ اشتغال اور اس کا ادب بذاتِ خود ایک فضیلت ہے اور امت کی زندگی کا لازمہ ہے۔ زبان مر جائے تو امت کی کوئی زندگی نہیں۔ اسی لئے امت کے اسلاف نے عربی زبان، اس کے مفردات واسالیب کی حفاظت کے باب میں عظیم خدمات سر انجام دی ہیں... ہم نے تفسیرِ قرآن کے لئے ملکۂ ذوقِ عربی کی ضرورت واضح کر دی ہے اور وہ دیگر امور بھی جن پر فہمِ قرآن موقوف ہے۔

مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں محمد عبدہ کے درج ذیل اصول ہمارے سامنے آتے ہیں:

1. تفسیر کے لئے قرآن مجید میں براہِ راست تدبر و تفکر اور اپنی عقل، نظر، فکر و استعداد سے فہمِ قرآن حاصل کرنا۔
2. مفرداتِ و اسالیبِ قرآن کا فہم، تاریخِ انسانی اور بعثتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل اقوامِ عالم (عرب وغیرہ) کے حالات کے علاوہ سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حالات کا علم ہونا۔
3. عربی زبان کی معرفت اور اس پر کامل عبور ہونا، یہ اس لیے بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک:

اَ) مفرداتِ قرآن کے فہم کے ذرائع عربی لغت، زمانۂ نزول قرآن میں مستعمل معنی اور نظمِ آیات میں غور کرنا ہیں۔

ب) اسالیبِ قرآن کے فہم کا ذریعہ عربی لغت سے واقفیت اور قرآن میں تدبر و تفکر ہے۔

4. کتبِ تفسیر میں مذکور اقوال کی طرف رجوع کے بجائے مرادِ باری تعالیٰ تک رسائی کے لئے اپنی عقل اور فکری استعداد استعمال کرنا۔

1- تفسير المنار، 28/1

5. مقدمہ میں قرآن کی تفہیم و تفسیر کے لیے احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت کا ذکر نہیں کیا گیا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ، بحیثیت ایک اصول و قاعدہ، احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تفسیرِ قرآن کو بالعموم ضروری نہیں سمجھتے۔

6. صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین کے اقوال و آثار کو بھی تفہیم و تفسیرِ قرآن کے لیے ضروری شرائط میں شامل نہیں کیا گیا، کیونکہ ان کے نزدیک سلف کے ذخیرۂ تفسیر سے استفادہ ایک غیر ضروری عمل ہے۔

الحاصل، معلوم ہوتا ہے کہ مفتی محمد عبدہ کے اصولِ تفسیر محض **انسانی عقل** اور **عربی لغت** ہیں۔

محمد عبدہ اور تفسیر القرآن بالقرآن کا اصول و منہج

تفسیرِ قرآن میں مفتی محمد عبدہ نے **القرآن یفسر بعضہ ببعض** کے تحت تفسیر القرآن بالقرآن کا اہتمام کیا ہے جس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(i) سورة النباء آیت ﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾[1] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ نَبَاتًا نباتات کی وہ قسم ہے جو چوپایوں کے لئے ہوتی ہے جیسا کہ چارہ اور گھاس اور بطور استشہاد یہ آیات ذکر کرتے ہیں: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُم﴾[طه، 20: 54]﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾[النازعات 79: 33 ؛ عبس 80: 32]۔[2]

(ii) سورة النباء آیت ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾[3] کی تفسیر آیات ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ [الانشقاق 84: 1]﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾[الانفطار 82: 1]﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾[الفرقان 25: 25] کی روشنی میں کرتے ہیں کہ جس روز نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا، آسمان بھی اپنی موجودہ طبیعت کھودے گا۔ ستاروں کا نظام، کوئی آسمان ہی نہ رہے گا جس پر یہ قائم رہے۔ اس آیت کا مطلب یہ نہیں کہ آسمان میں راستے اور دروازے بن جائیں گے بلکہ نظامِ سفلی وارضی کی طرح نظامِ علوی وسماوی کی بھی تباہی و خرابی کی وجہ سے موجودہ شکل، ہیئت و ترکیب ختم ہو جائے گی۔[4]

(iii) سورة البینة آیت ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾[5] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ **صحف مطهرة** یعنی قرآن مجید میں **کتب قیمة** ہیں۔ **قیمة**، مستقیم کو کہتے ہیں جس میں کوئی ٹیڑھ و کجی نہ ہو۔ قرآن میں جو کچھ ہے حق پر مشتمل ہے۔ اس میں حق کے سوا کچھ نہیں، باطل کا اس میں کوئی گزر نہیں۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت، 41: 42] قرآن مجید میں **کتب قیمة** سے مراد حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام پر نازل شدہ کتب کے وہ حصے ہیں جو حق پر مشتمل ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان احکام و ہدایات کو قرآن مجید میں اس لئے ذکر فرمایا تاکہ ان میں لوگوں نے جو کچھ باطل شامل کر دیا ہے اس کا بطلان ہو جائے اور اہلِ کتاب کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے

1- النباء 78: 15

2- تفسیر جزء عم، ص:4

3- النباء 78: 19

4- تفسیر جزء عم، ص: 5

5- البینة 98: 3

انکار کی کوئی سبیل باقی نہ رہے۔ نیز کتب قیمة سے مراد قرآن مجید کی سور میں ہیں کیونکہ قرآن مجید کی ہر سورۃ ایک کتابِ برحق ہے۔[1]

(iv)سورۃ القدر آیت﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[2] کی تفسیر مفتی محمد عبدہ سورة الدخان آیت﴿حم ○ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ○ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ ○ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ○ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ○ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ○.....الخ﴾ [الدخان، 44: 1- 6] اور سورة البقرة آیت﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة، 2: 185] کی روشنی میں یوں کرتے ہیں کہ القدر اور الدخان کی آیات میں أَنْزَلْنَاهُ سے مراد قرآن کے نزول کی ابتداہے اور نزولِ قرآن کی یہ ابتدا البقرة کی آیت کے مطابق شهرِ رمضان میں ہوئی۔ پھر لَيْلَةٍ سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اس ماہ کے دن میں نہیں بلکہ رات میں نازل ہوا تھا اور وہ رات ليلةالقدر تھی اور اس رات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مبارکة تھی۔ قرآن کو نازل کرنے کا سبب الدخان کی آیات میں یہ بیان ہوا إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ یعنی اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ ہم نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا۔ وہ اپنے اسی عزت وشرف کی وجہ سے تعلیم وتربیت کا محتاج ہے۔ سو یہ ذمہ داری ہم نے خود ہی لے لی کہ بزبانِ انبیا علیہم السلام انسانوں کی تہذیبِ نفس کریں۔ چنانچہ ہم نے قرآن نازل کیا جس کا مقصد انذار وتبشیر ہے، انسان ایک روز اپنے اعمال کی جزاو سزا پائیں گے۔[3]

(v)سورة الزلزال کی تفسیر میں بھی تفسیر القرآن بالقرآن کا اسلوب نظر آتا ہے۔آیت﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ○ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[4] کی تفسیر میں زمین کے زلزلہ، سختی سے ہلا ڈالے جانے اور اس میں بھونچال آجانے کی کیفیت کے بیان میں سورة الحج آیت﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج 22: 1] بیان کی ہے۔ اور اس کے بعد کی کیفیت کہ زمین کے پھٹنے سے اس میں مدفون چیزیں باہر آجائیں گی اور جو کچھ بھی زمین کے اندر ہے زمین اسے باہر نکال کر خالی ہو جائے گی کی وضاحت میں سورة الانشقاق آیت﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ○ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ○﴾[الانشقاق 84: 3-4] بیان کی ہے۔[5]

(vi)سورة الانفطار آیت﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[6] کی تفسیر میں ابرار، بر کی تشریح دیگر آیاتِ قرآنیہ کی روشنی میں یوں کرتے ہیں: بر صرف صدق و تقویٰ کا نام نہیں۔بر کی وضاحت قرآن یوں کرتا ہے کہ ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ

1- تفسيرجزء عم، ص: 134

2- القدر 97: 1

3- تفسير جزء عم، ص: 128

4- الزلزال 99: 1- 2

5- تفسير جزء عم، ص: 139

6- الانفطار 82: 13

عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[البقرة 2: 177] بر یعنی نیکی کا انحصار ایمان پر ہے اور بعد از ایمان نیکی ان مذکورہ اوصاف و اعمال کا نام ہے۔ جب یہ افعال و اوصاف جمع ہو جائیں تو یہی تقویٰ ہے۔ پھر ارشاد ہوتا ہے﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾[آل عمران 3: 92] تو محض انفاق کا نام بھی نیکی نہیں ہے بلکہ جس نیت اور جیسا اپنے لئے پسند کرتے ہو اس طرح کا انفاق نیکی ہے۔[1]

(vii)سورة الانشقاق آیت ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[2] کی تفسیریوں کی ہے کہ رب سے ملاقات یوم البعث میں ہو گی، موت کے بعد نہیں اور اس ملاقات سے مراد حساب کتاب کے لئے اللہ کے حضور پیش ہونا ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا:﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾[الحاقة 69: 18]۔[3]

(viii)اسی طرح سورة الغاشية آیت ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾[4] کی تفسیر میں جہنمیوں کے کھانے کی وضاحت میں محمد عبدہ نے ان آیات کو پیش کیا ہے۔﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾[الحاقة 69: 36]﴿مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ﴾ [الواقعة 56: 52]﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ﴾[الدخان 44: 43]﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات 37: 64]۔[5]

جمہور کے معمول بہ اور مسلمہ اصولِ تفسیر کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی تفہیم و تشریح، مطلق تدبر و تفکر فی القرآن سے ممکن نہیں ہے۔ انسانی عقل ناقص ہے اور مجرد عقل کو ذریعۂ تفسیر قرار دے کر مفاہیم آیات پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا۔ قرآن مجید کے الفاظ و آیات جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک پہنچے ہیں اسی طرح ان الفاظ و آیات کے معنی و مفہوم بھی صراحتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک منتقل ہوئے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

> یجب أن یعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بَيَّنَ لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل16: 44][6]

اسی لئے تفسیرِ قرآن میں منقولات کی طرف رجوع اور ان کا اعتبار کرنا ناگزیر ہے۔

ابن تیمیہؒ صراحت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو معانی قرآن کی تعلیم دینا ان آیات سے بھی ثابت ہے کہ ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾[ص 38: 29]﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[النساء 4: 82

1- **تفسير جزء عم**، ص: 37

2- الانشقاق 84: 6

3- **تفسيرجزء عم**، ص: 51

4- الغاشية 88: 6

5- **تفسيرجزء عم**، ص: 72؛ تفسیر القرآن بالقرآن کے تحت مزید مثالیں دیکھیے: **تفسير جزء عم**، ص: 78، 79، 82، 84، 143، 179، 29، 49، 28، 33، 26، 96، 97

6- **مقدمة**، ص:5

؛ محمد47: 24] ﴿أفلَمْ يَدّبَّرُوا القَوْلَ﴾[المومنون 23: 68] اس کے بعد ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وتدبر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن وكذلك قال تعالى: {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف12: 2] وعقل الكلام متضمن لفهمه ومن المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه فالقرآن أولى بذلك. وأيضا فالعادة تمنع أن يقرآ قوم كتابا في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم وبه نجاتهم وسعادتهم. [1]

فہم وتدبر ممکن ہی نہیں جب تک کہ بات کے معنی نہ سمجھیں جائیں۔ارشاد ہوتا ہے "ہم نے اس قرآن کو عربی میں نازل کیا ہے تاکہ تم سمجھ سکو" اور بات عقل میں کیسے آسکتی ہے جب تک سمجھی نہ جائے۔ پھر معلوم ہے کہ ہر گفتگو اسی لئے ہوتی ہے کہ اس کے معنی سمجھے جائیں نہ کہ محض لفظ سن لئے جائیں۔ قرآن کا معاملہ تو بدرجۂ اولیٰ فہم وتدبر کا متقاضی ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ لوگ کسی فن کی کتاب پڑھیں مثلاً طب کی یا حساب کی اور اسے سمجھنے کی کوشش نہ کریں۔ جب عام کتابوں کا یہ حال ہے تو کتاب اللہ کا فہم کس قدر ضروری ٹھہرتا ہے کتاب اللہ جس پر مسلمانوں کی نجات وسعادت کا انحصار ہے۔

پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے الفاظ وآیات کے ساتھ ان کے معنی ومفہوم بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو سکھائے، کیونکہ یہ آپ علیہ الصلوۃ والسلام کا فرضِ منصبی تھا اور جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قرآن وحی کیا گیا اسی طرح اس کی تفسیر بھی وحی کی گئی۔ جیسا کہ درج ذیل حدیثِ مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے:

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ....الخ [2]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خبر دار مجھے کتاب یعنی قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس جیسی بھی قرآن کے ساتھ دی گئی ہے۔

امام قرطبیؒ اس حدیث کی وضاحت امام خطابیؒ سے نقل کرتے ہیں:

قال الخطابي: قوله" أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ" يحتمل وجهين من التأويل: أحدهما أن معناه أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطي من الظاهر المتلو. والثاني أنه أوتي الكتاب وحيا يتلى وأوتي من البيان مثله أي: أذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص ويزيد عليه ويشرع [ما لبس لهُ]ما في الكتاب[ذكر] فيكون [ذلك]في وجوب العمل به ولزوم قبوله

1- **مقدمة**، ص:5-6

2- ابو داؤد، سليمان بن الأشعث، **السنن**، كتاب السنة، باب فى لزوم السنة، رقم الحديث 4604، ص:912

كالظاهر المتلو من القران.

خطابی فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی ظاہر جو وحی متلو ہے کی مانند وحی باطن جو کہ وحی غیر متلو ہے بھی دی گئی اور اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی متلو کتاب اللہ دی گئی تو اس کا بیان و وضاحت بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی دیا گیا۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اللہ کی وضاحت کرتے ہیں، احکام میں عام و خاص کی نشاندہی کرتے ہیں اور آیات کی مراد میں (مدلول پر) اضافہ کرتے ہیں اور جن امور کا ذکر کتاب اللہ میں نہیں انہیں بھی مشروع فرماتے ہیں۔ لہٰذا اس پر عمل اور قبول کرنا، قرآن کی ظاہری آیات جن کی تلاوت کی جاتی ہے کی طرح ہی واجب اور لازم ہے۔

قرآن مجید وحی ہے اور وحی کی توضیح و تفہیم کا راستہ وحی (سنت) ہی ہے۔ قرآن کے اجمال و مرادِ باری تعالیٰ کی وضاحت میں سنت کی شدید احتیاج کے پیشِ نظر آئمہ امت "القرآن احوج الى السنة من السنة الى القرآن "[2] کے قائل ہیں۔ بلاشبہ سنت قرآن کے معنی و مفہوم کی حفاظت کا موثق و معتمد حصار ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ "السنة قاضية على الكتاب"۔[3]

چونکہ محمد عبدہ نے احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تفسیر قرآن کے ایک مستقل اصولی ذریعہ کے طور پر بالعموم اختیار نہیں کیا اسی لئے انہوں نے بعض مقامات پر جمہور مفسرین کے برعکس تشریح بھی کی ہے۔ جیسا کہ سورة النصر ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ○ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ○ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا○﴾[4] کی تفسیر محمد عبدہ یوں کرتے ہیں کہ سورة النصر میں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مشکلات و مصائب پر متفکر و مضطرب ہونے کے گناہ سے استغفار کرنے کا حکم دیا اور خبر دی کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح و نصرت عطا کر دی جائے گی تو یہ مشکلات و مصائب بھی باقی نہ رہیں گے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پریشان کرتے ہیں لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کام اللہ کی حمد و ثناء بیان کرنا ہوگا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشکلات و مصائب پر پریشان ہونا اس لئے گناہ کے زمرے میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنے اس پریشان ہونے پر پریشان ہوتے کہ میں پریشان ہو کر گناہ کا مرتکب ہو رہا ہوں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ عام لوگوں کی سطح کی نیکیاں مقربین کی سطح کی برائیاں ہوتی ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مضطرب حالت اور پریشانی جس پر استغفار کی کی تعلیم دی گئی، کو محمد عبدہ درج ذیل آیات سے واضح کرتے ہیں:

﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا....الخ﴾ [هود 11: 12]

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ ....الخ﴾ [الانعام 6: 33]

1- الجامع لاحكام القرآن، 65/1

2- خطیب بغدادی، احمد بن علی، الكفاية فى علم الرواية، ص:14؛ الجامع لاحكام القرآن، 67/1

3- الدارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن، السنن، باب السنة قاضية على كتاب الله، 153/1؛ الكفاية، ص:14؛ الجامع لاحكام القرآن، 67/1

4- النصر، 110: 1- 3

﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ ....الخ﴾ [الانعام 6: 35]

﴿ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّه.....الخ﴾ [البقرة 2: 214] [1]

روایات وآثار سے ہٹ کر یہاں محمد عبدہ نے دیگر آیاتِ قرآنیہ کی روشنی میں سورة النصر کی تفسیر میں غلطی کی ہے۔روایات و آثار کے مطابق سورة النصر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح ونصرت کی نوید اور فتح حاصل ہونے تک استغفار کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ یہ سورة فتح ونصرتِ الٰہی عطا ہونے کے بعد نازل ہوئی۔مکہ مکرمہ فتح ہوچکا تھا اور یہ سورة نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے قبل حجۃ الوداع کے موقع پر نازل ہوئی۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس سورة میں خبر دی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض نبوت کی تکمیل ہوچکی ہے۔مکہ مکرمہ جہاں سے کفار نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نکالا تھا فتح ہوگیا ہے اور لوگ جوق در جوق حلقہ بگوشِ اسلام ہو رہے ہیں۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے رب سے ملاقات کا وقت قریب آگیا ہے،جہاں رب تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بہترین میزبانی اور بھلائیاں تیار کررکھی ہیں۔لہٰذا اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے تحمید وتسبیح واستغفار میں مشغول ہوجائیں۔[2]

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اس سورة کے نزول کے بعد آپ علیہ الصلوٰة والسلام نماز میں **سبحانک ربنا وبحمدک اللھم اغفرلی** پڑھا کرتے تھے اور رکوع وسجود میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے **سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَاوَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي**پڑھا کرتے تھے۔[3]

پس مفسر اگر روایات وآثار سے بے اعتنائی برتتے ہوئے صرف اپنی فکری استعداد اور تدبر وذکاوت کی صلاحیت پر اعتماد کرے تو وہ خطا کا مرتکب ہوجاتا ہے۔اسی لئے حدیث کی روشنی میں تفسیرِ قرآن افضل اور خطا سے محفوظ طریقہ ہے۔

اب ہم تفسیر القرآن بالسنۃ کے بارے میں محمد عبدہ کے موقف ومنہج کا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

تفسیر القرآن بالسنہ میں محمد عبدہ کا موقف ومنہج

تفسیرِ قرآن کے مصدرِ ثانی حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں قرآن کے ایضاح وبیان کا فریضہ ادا کرتے ہوئے محمد عبدہ نے احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مرکزی وغالب حیثیت نہیں دی۔ مثلاً **الناس، النصر، النباء، النازعات، عبس، التکویر، الانفطار، البروج، الانشقاق، المطففین، الطارق، الاعلیٰ، الغاشیة، الفجر، الشمس** وغیرہ سورتوں کی تفسیر میں انہوں نے کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔تفسیر القرآن بالسنہ کے حوالے سے محمد عبدہ کا اسلوبِ تفسیر سطورِ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے برعکس حسبِ منشا تفسیر

محمد عبدہ بعض مقامات پر احادیثِ نبویہ کو نظرانداز کرتے ہوئے اپنے فہم کی بنا پر حسبِ منشا تفسیر کرتے ہیں۔اس طریقۂ تفسیر کی مثالیں درج ذیل ہیں:

1- **تفسیر جزء عم**، ص: 171

2- **الجامع الصحیح(ب)**، کتاب التفسیر، باب سورة اذا جاءنصرالله، رقم الحدیث:4967- 4970، ص:890-891؛ **الجامع (ت)**، ابواب التفسیر، باب ومن سورة الفتح، رقم الحدیث: 3362، ص:999؛ **جامع البیان**، 705/24-713؛ **الاتقان**، 239/4

3- **الجامع الصحیح(ب)**، کتاب التفسیر،باب سورة اذا جاءنصرالله، رقم الحدیث:4967، 4968، ص:890، 891

(أ)اس طریقۂ تفسیر کی مثال سورة الزلزال کی آیت ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[1] کی تشریح ہے۔ مفتی محمد عبدہ کے مطابق تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا زمین کا اپنے حالات بیان کرنا بطور تمثیل ہے۔ درحقیقت یہاں مراد روزِ قیامت زمین پر ہونے والے انقلابات و حادثات ہیں۔ انسان جب کہہ رہا ہوگا کہ زمین کو کیا ہوا ہے تو زمین کی تباہی، خرابی اور اس پورے نظام عالم کے تغیر کا مشاہدہ کرکے اسے اپنے سوال کا جواب مل جائے گا۔[2]

جبکہ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا سے مراد یہ ہے کہ روزِ قیامت زمین لوگوں کے ان حالات و افعال کو بیان کرے گی جو اس پر کئے گئے ہیں۔

> عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَرَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ: قَرَأَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا} قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا أَخْبَارُهَا؟ قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: فَإِنَّ أَخْبَارَهَا أَنْ تَشْهَدَ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ بِمَا عَمِلَ عَلَى ظَهْرِهَا تَقُولَ: عَمِلَ كَذَا وَكَذَا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا فَهَذِهِ أَخْبَارُهَا.[3]
>
> حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن یہ آیت﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ تلاوت کرکے فرمایا: جانتے ہو کہ زمین کا خبر دینا کیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم بہتر جانتے ہیں۔ فرمایا: اس کا خبر دینا یہ ہے کہ وہ ہر مرد اور عورت نے جو اس پر عمل کیے ہوں گے ان پر گواہی دے گی۔ زمین کہے گی کہ فلاں نے مجھ پر یہ عمل کیا فلاں نے مجھ پر یہ کام کیا تو بس یہی اس کا خبر دینا ہے۔

(ب)اسی طرح محمد عبدہ نے روزِ قیامت انسانوں کے اعمال کے ہلکے اور بھاری وزن کے بموجب سزا و جزا کی وضاحت میں صراحتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف توجہ نہیں کی۔ آیت ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُه﴾[4]اور﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾[5] کی تفسیر میں آپ کے مطابق ثَقُلَتْ مَوَازِينُه سے مراد یہ ہے: ثقل میزانک یعنی تمہاری بڑی قدر و قیمت ہے۔ گویا جب تمہیں ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا گیا تو تمہارا پلڑا دوسرے پلڑے سے بھاری رہا۔ فی الحقیقت قدر و قیمت ان ہی لوگوں کی ہوتی ہے جن کے پاس اعمالِ صالحہ کی پونجی ہو۔ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ سے مراد ہے: خفت میزانک یعنی تمہاری قدر و قیمت گر گئی ہے کم ہو گئی ہے اور جب آدمی کی قدر و قیمت باقی نہ رہے تو اس کی حقیقت باقی نہیں رہتی۔ اس دنیا میں جو خیر کے بجائے شر پر زیادہ ہوتا ہے اس کا قول و عمل اخلاص سے عاری، عقل شرک میں مبتلا اور دل رذائلِ اخلاق میں غرق ہو تو وہ آدمی ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ فناء وعدم ہو۔ پس آخرت میں اس کا کیا حال

1- الزلزال 99: 4

2- **تفسير جزء عم**، ص: 140

3- **الجامع (ت)**، ابواب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ومن سورة اذا زلزلت الارض، رقم الحديث: 3353، ص:997

4- القارية 101: 6

5- القارية 101: 8

ہو گا، کوئی شک نہیں کہ آخرت میں اس کی کوئی وقعت اور کوئی حیثیت نہ ہو گی۔ گویا وہ کوئی شے ہی نہیں اور اگر اس کے لئے میزان رکھا جائے تو میزان کا پلڑا اس کے لئے نہیں جھکے گا۔ یہی معنی اللہ تعالیٰ نے سورۃ الکھف میں بیان فرمائے ہیں کہ ﴿فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾[الكهف 18: 105]

اس کے بعد محمد عبدہ ان مفسرین کی تردید کرتے ہیں جنہوں نے آیت ہٰذا سے مراد نفسِ میزان یعنی ترازو لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ معنی مراد لئے جائیں کہ عمل ترازو میں تولے گئے تو جس کے اعمال کا پلڑا جھک گیا اور ہلکا رہ گیا تو ہمیں بہت زیادہ تاویل کرنا پڑے گی۔ وہ مفسرین بھی ہیں جنہوں نے میزان کے بارے میں کہا ہے کہ اس کو پکڑنے کے لئے ایک ڈنڈی ہو گی اور اس کے دونوں پلڑے زمین و آسمان کے برابر چوڑے ہوں گے۔ جبکہ قرآن مجید میں صرف میزان کا کلمہ استعمال ہوا ہے اور ہم پر لازم ہے کہ اس پر ایمان لا کر اعمال کو تولنے کی کیفیت و نوعیت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں۔[1]

محمد عبدہ نے روایت پر موقوف امور کی روایت کو نظر انداز کر کے عقلی توجیہہ کی ہے۔ جبکہ احادیث میں اعمال اور صاحبِ اعمال کے وزن کے بارے میں وضاحت موجود ہے۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ العَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ القِيَامَةِ لاَ يَزِنُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ وَقَالَ: اقْرَءُوا {فَلاَ نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ وَزْنًا} [الكهف: 105].[2]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے دن ایک بڑا موٹا تازہ آدمی لایا جائے گا اور اسے تولا جائے گا مگر وہ اللہ کے نزدیک مچھر کے پر کے برابر بھی وزن نہیں رکھتا ہو گا۔ یہ بیان کر کے فرمایا: تم یہ آیت پڑھو: ہم قیامت کے دن ان کے لیے کچھ بھی وزن قائم نہیں کریں گے۔

اسی طرح نامۂ ہائے اعمال کے وزن میں حدیثِ مبارکہ ہے:

سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ العَاصِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُءُوسِ الخَلَائِقِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ البَصَرِ ثُمَّ يَقُولُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الحَافِظُونَ؟ يَقُولُ: لَا يَارَبِّ! فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ فَيَقُولُ: بَلَى إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً فَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ اليَوْمَ فَيَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزْنَكَ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ البِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ؟ فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ" قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كَفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ

1- تفسير جزء عم، ص: 146- 147

2- الجامع الصحيح (ب)، كتاب التفسير، باب اولئك الذين كفروا ...، رقم الحديث: 4729، ص:822

فِي كِفةٍ فطاشتِ السِّجلات وَثقلتِ البِطاقة فلا يَثقلُ مَعَ اسْمِ اللهِ شيْءٌ.

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک شخص کو میری امت سے جدا کرے گا اور اس کے گناہوں کے ننانوے دفتر کھولے جائیں گے۔ ہر دفتر اتنا بڑا ہو گا جہاں تک انسان کی نگاہ پہنچتی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ فرمائے گا کیا تجھے اس میں سے کسی کا انکار ہے؟ کیا میرے لکھنے والے محافظ فرشتوں نے تجھ پر ظلم کیا ہے؟ وہ عرض کرے گا، نہیں اے پروردگار۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا تجھے کوئی عذر ہے۔ وہ کہے گا نہیں اے پروردگار۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا ہمارے پاس تیری ایک نیکی ہے۔ آج تجھ پر کچھ ظلم نہ ہو گا پھر کاغذ کا ایک ٹکڑا نکالا جائے گا جس پر کلمۂ شہادت لکھا ہو گا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا میزان کے پاس حاضر ہو جا۔ وہ کہے گا یا اللہ ان دفتروں کے سامنے اس چھوٹے سے کاغذ کا کیا وزن ہو گا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ آج تجھ پر کوئی ظلم نہ ہو گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں پھر ایک پلڑے میں کاغذ کا وہ پرزہ رکھا جائے گا دفتروں کا پلڑا ہلکا ہو جائے گا جبکہ کاغذ (کا پلڑا) بھاری ہو گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اللہ کے نام کے برابر کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

خبرِ واحد کی قبولیت میں محمد عبدہ کا موقف

محمد عبدہ، عقائد میں خبرِ واحد کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک آحاد، ظن ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ظن کی اتباع کرنے والوں کا مواخذہ و تنبیہ کی ہے۔ لکھتے ہیں:

ليس من الجائز لنا أن نعتقد بشئ من ذلک ما لم يرد به خبر متواتر عن المعصوم صلى الله عليه وسلم ... فانه لا يجوز أن يدخل فى عقائد الدين لعدم تواتر خبره عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لنا الاخذ بالظن فى عقيدة مثل هذه والاكنا من الذين ان يتبعون الا الظن نعوذ بالله.[2]

ایسی بات پر یقین رکھنا جائز نہیں جس پر معصوم صلی اللہ علیہ وسلم سے خبرِ متواتر نہ پہنچی ہو... دینی عقائد میں وہ باتیں داخل کرنا جائز نہیں جن کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر طور پر نہ پہنچی ہو اور نہ ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ عقیدہ میں ظن (گمان) کی دلیل پکڑیں ورنہ ہم ان لوگوں میں شامل ہو جائیں گے جن کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ یہ لوگ تو صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں[النجم53: 23، الانعام 6: 148] ہم اس سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔

1- **الجامع (ت)**، ابواب الايمان، باب ماجاء فيمن يموت وهو يشهد ...، رقم الحديث: 2639، ص:787

2- **تفسير جزء عم**، ص: 132

ایک اور مقام پر انہوں نے لکھا ہے:

والآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد.[1]

عقائد کے بارے میں آحاد سے کوئی دلیل نہیں لی جاتی۔

اسی طرح محمد عبدہ کے نزدیک آحاد وہ احادیث ہیں جن کی صحت پر اگر دلیل قائم ہو تو ان سے یقینی علم نہیں بلکہ گمان حاصل ہوتا ہے اور اہلِ یقین کے عقائد میں گمان کا دخل نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ان کے نزدیک عقائد میں آحاد سے حکم نہیں لگایا جا سکتا بلکہ نصِ کتاب اور عقلی دلیل سے ہی فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

الحديث الذي يصل إلينا من طريق الآحاد إنما يحصل الظن عند من صح عنده أما من قامت له الأدلة على أنه غير صحيح فلا تقوم به عليه حجة...لا نحكمه في عقيدتنا ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل[2]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

فهو مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد أهل اليقين من المؤمنين.[3]

اسی طرح نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

أنه حديث آحاد متعلق بأمر اعتقادي لأنه من أمور الغيب والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي لأن المطلوب فيها هو اليقين وليس في الباب حديث متواتر.[4]

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آخری زمانے میں نزول کی حدیث کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ حدیثِ آحاد ہے چونکہ یہ معاملہ اعتقادی اور غیبی امور سے متعلق ہے اس لئے اس میں صرف قطعی دلیل ہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس میں یقین مطلوب ہے۔ جبکہ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کوئی حدیثِ متواتر موجود نہیں ہے۔

نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں احادیث کو آحاد میں شمار کر کے قبول کرنے کے ساتھ محمد عبدہ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے رفع جسمانی کا بھی انکار کیا ہے۔ ان کے نزدیک آیت ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا.... فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عمران 3: 55] کی رو سے موت کے عادی طریقہ کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو فوت کر دیا گیا تھا۔ رفع موت کے بعد ہوا تھا جو کہ روح کا اوپر جانا ہے۔ روح ہی انسان کی حقیقت ہے، جسم تو لباسِ مستعار ہے۔[5]

1- تفسير جزء عم، ص: 182

2- ايضاً، ص: 182

3- ايضاً، ص:61

4- تفسير المنار، 3/ 261

5- ايضاً، 3/ 261

مزید جن عقائد میں محمد عبدہ خبرِ واحد قبول نہیں کرتے ان میں لوحِ محفوظ کی مخصوص شکل و ہیئت اور وصف [1]، لیلۃ مبارکہ اور لیلۃ القدر کے بارے میں نصف شعبان کی رات ہونے کی روایت [2]، بیت العزۃ اور لیلہ المبارکۃ میں قرآن کے فی جملۃ واحدۃ نزول [3] کی روایات شامل ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کئے جانے کی حدیث بھی قبول نہیں کی کیونکہ ان کے نزدیک جادو کا اثر تسلیم کرنے سے عصمتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عقیدے پر حرف آتا ہے۔ [4]

محمد عبدہ کے موقف کا اسلاف سے موازنہ

مندرجہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ کے نزدیک احادیث کے قبول و رد کا معیار ان کی متواتر و آحاد میں تقسیم اور عقائد و احکام میں تفریق ہے۔ سطورِ ذیل میں خبرِ واحد کی قبولیت و حجت میں اسلاف کا موقف پیش کیا جاتا ہے۔

1۔ خبرِ واحد و متواتر کی تعریف

علمِ حدیث ایک باقاعدہ اور رفیع الشان علم ہے۔ جس میں سند و متن کی تحقیق سے روایت کی صحت و سقم کو پہچانا جاتا ہے۔ اس کے لئے احادیث کی مختلف اصناف و درجات میں تقسیم کی جاتی ہے۔ جو احادیث سند کے اعتبار سے ہم تک منتقل ہوئی ہیں انہیں متواتر و آحاد میں تقسیم کیا گیا ہے۔

اصطلاحاً خبرِ واحد سے مراد وہ حدیث ہے جس میں خبرِ متواتر کی شرائط جمع نہ ہوں۔ خبرِ واحد علمِ نظری (جسے علمِ ظنی بھی کہا جاتا ہے) کا فائدہ دیتی ہے۔ اس سے مراد وہ علم ہے جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔

خبرِ متواتر سے مراد وہ حدیث ہے جس کے رواۃ اتنی کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کا عادتاً جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ رواۃ کی یہ کثرت ابتدا سے انتہا تک قائم ہو اس کا تعلق مشاہدہ اور حس سے ہو۔ خبرِ متواتر علمِ یقینی (جسے علمِ ضروری بھی کہا جاتا ہے) کا فائدہ دیتی ہے۔ علمِ یقینی (ضروری) اور علمِ نظری (ظنی) میں یہ فرق ہے کہ علمِ یقینی بلا استدلال علم کا فائدہ دیتا ہے جبکہ علمِ نظری سے مع الاستدلال استفادہ ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر علمِ یقینی ہر سامع حاصل کر لیتا ہے جبکہ علمِ نظری صرف وہی حاصل کر سکتا ہے جس میں فکر و نظر کی اہلیت ہو۔

قبول و رد کے اعتبار سے خبرِ واحد کی دو اقسام ہیں۔ 1-مقبول 2-مردود۔ حدیثِ متواتر چونکہ صدقِ رواۃ میں قطعی الثبوت ہوتی ہے اس لئے وہ مقبول حدیث میں ہی شمار ہوتی ہے۔ خبرِ واحد میں بھی مقبول احادیث پر عمل واجب ہے کیونکہ اس کی حدیثِ مقبول میں صفتِ قبول پائی جاتی ہے اور یہ صفتِ قبول صدقِ راوی کا پایۂ ثبوت تک پہنچنا ہے۔ اسی طرح خبرِ واحد کی حدیثِ مردود میں صفتِ رد پائی جاتی ہے جو کہ کذبِ راوی کا پایۂ ثبوت تک پہنچنا ہے۔ [5]

2۔ خبرِ واحد کی حجیت

خبرِ واحد کا شریعتِ اسلام میں حجت ہونا مسلّم رہا ہے اور ہر دور میں اَخبارِ آحاد کو بحیثیت حجتِ شرعی امت کا اجماع و تعامل حاصل

1- تفسیر جزء عم، ص:61

2- ایضاً، ص:132

3- ایضاً، ص:132

4- ایضاً، ص:181- 182

5- ماخوذ از: ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، **نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر**، ص: 70- 91

رہا ہے۔ صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین، محدثین وفقہائے عظام اور علمائے اسلام اخبارِ آحاد کو شرعی دلیل کے طور پر پیش کرتے اور قبول کرتے ہیں۔ صحیح بخاری، کتاب اخبار الآحاد میں مذکور آیات واحادیث خبرِ واحد کے حجتِ شرعی پر سند ہیں۔ نقلِ احادیث سے قبل امام بخاریؒ لکھتے ہیں:

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ الآية [التوبة 9 :122]وَيُسَمَّى الرَّجُلُ طَائِفَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات49: 9]فَلَوِ اقْتَتَلَ رَجُلَانِ دَخَلَ فِي مَعْنَى الآيَةِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات 49: 6]وَكَيْفَ بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَرَاءَهُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ فَإِنْ سَهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ رُدَّ إِلَى السُّنَّةِ. [1]

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ایسا کیوں نہیں کرتے کہ ہر گروہ میں سے کچھ لوگ نکلیں "الآیۃ، اور ایک شخص کے لئے بھی لفظ طائفہ استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے **سورة الحجرات** کی آیت "اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑیں "اس آیت کے معنی میں دو مسلمان آدمی بھی داخل ہیں جو آپس میں لڑ پڑیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اگر تمہارے پاس فاسق آدمی خبر لائے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو"۔ اگر خبرِ واحد مقبول نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک کے بعد دوسرے شخص کو حاکم بنا کر کیوں بھیجتے کہ پھر اگر ان میں سے ایک بھول جائے تو دوسرا اسے سنت کی طرف لوٹا دے۔

سورة التوبة کی مذکورہ بالا آیت سے واضح ہوتا ہے کہ فردِ واحد دینی علم حاصل کرنے کے بعد جب اہلِ علاقہ کو تعلیم دے گا تو اس ایک فرد سے دین سیکھنا ان کے لئے کافی ہو گا۔ نیز **سورة الحجرات** کی آیت ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ....الخ ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر کی قبولیت کا انحصار تعداد پر نہیں مخبر کے صادق یا کاذب ہونے پر ہوتا ہے۔

علامہ ابنِ حزم، آیت ہٰذا سے خبرِ واحد کی حجت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

صارتا مقدمتين أنتجتا قبول خبرالواحد العادل دون الفاسق بضرورة البرهان. [2]

اس آیت سے دو نتائج نکلتے ہیں عادل راوی کی خبرِ واحد کو قبول کیا جائے گا اور فاسق کی خبر کو نہیں کیونکہ اس کی خبر کی قبولیت میں دلیل کی ضرورت ہے۔

وہ صحابہ کرام جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دین سیکھنے آتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں تلقین کرتے کہ وہ واپس جا کر اپنے قبیلہ اور علاقے والوں کو دین کی تعلیم دیں گے۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ ربیعہ کے افراد کو فرمایا: **احْفَظُوهُنَّ وَأَبْلِغُوهُنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ** "دین کی ان تعلیمات کو یاد رکھو اور اپنے پیچھے والوں تک انہیں پہنچا دینا۔" [3]

1- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب اخبار الآحاد، باب ماجآء فى اجازة خبر الواحد....، ص: 1247

2- ابنِ حزم، على بن احمد، **الاحكام فى اصول الاحكام**، 1/ 119

3- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب اخبارالآحاد، باب وصاة النبیﷺ، وفود العرب ان يبلغو من وراءهم، رقم الحديث: 7266، ص:

صحابہ کرام کا معمول تھا کہ وہ علمِ دین میں باہم ایک صحابی کی بیان کردہ روایت کو قبول کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تحصیلِ علم کے لئے ایک انصاری صحابی سے باری مقرر کی ہوئی تھی۔ جس دن حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجلسِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے غیر حاضر ہوتے وہ انصاری صحابی حاضر ہوتے اور جس روز وہ انصاری صحابی مجلسِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں شریک نہ ہوتے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجلس میں موجود رہتے۔ اس طرح وہ دونوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فرمان سنتے وہ ایک دوسرے کو بتادیتے۔ [1]

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو فرداً فرداً گئی کاموں پر مامور کیا۔ اس طرح آپ علیہ الصلوۃ والسلام کی طرف سے وہ ایک صحابی دین، احکام اور فرامین کی منتقلی اور متعلقہ افراد کے لئے قبولیت کی سند ہوتے تھے۔ جیسا کہ آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو اپنے خط کے ساتھ عظیمِ بصریٰ کے پاس بھیجا کہ وہ یہ خط قیصر شاہِ روم تک پہنچادے [2]۔ بحرین کے گورنر منذر بن ساویٰ کو خط بھجوایا کہ وہ اسے کسریٰ شاہِ ایران تک پہنچائیں [3]۔ اسی طرح حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کو اہلِ نجران [4]، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف اپنا نمائندہ اور امیر بنا کر بھیجا [5]۔ اسی طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں سب سے پہلے حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کو تعلیمِ دین کے لئے بھیجا، جو وہاں مسلمانوں کو دین کی تعلیم دیتے تھے۔ [6]

پس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا خبرِ واحد کی قبولیت پر بغیر اعتراض وانکار کے عمل رہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صحابی کو قاصد، امیر، مبلغ یا حاکم بنا کر جس علاقہ کی طرف روانہ فرماتے وہاں کے لوگوں کے لئے ان صحابی سے دین کا علم حاصل کرنا حجت تھا نیز اس میں عقائد واحکام کی کوئی تفریق نہیں تھی۔

امام شافعیؒ نے **الحجة فی تثبیت خبر الواحد** کے عنوان سے اس کے حجتِ شرعی ہونے پر طویل اور عمدہ کلام کیا ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ خبرِ واحد کے ثبوت کے بارے میں نص یا اجماع کی رو سے بتایئے تو جواب میں امام شافعیؒ نے یہ حدیث بیان کی:

نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ " ثَلاَثٌ لاَ يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ: إِخْلاَصُ العَمَلِ لِلَّهِ وَمُنَاصَحَةُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ الدَّعْوَةَ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ. [7]

1250؛ نیز دیکھئے، باب ما جاء فی اجازة خبر الواحد، رقم الحدیث: 7246، ص: 1248

1- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب اخبار الآحاد، باب ما جاء فی اجازة خبر الواحد....، رقم الحدیث: 7256، ص: 1249

2- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب اخبار الآحاد، باب ماکان یبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الامراء والرسل واحدابعدواحد، ص: 1250

3- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب اخبار الآحاد، باب ماکان یبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الامراء والرسل واحدابعدواحد ، رقم الحدیث: 7264، ص: 1250

4- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب اخبار الآحاد، باب ماجاء فی اجازة خبرالواحد، رقم الحدیث: 7254، ص: 1249

5- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب المغازی، باب بعث ابی موسیٰ و معاذ الی الیمن قبل حجة الوداع، رقم الحدیث: 4341، 4342، ص: 735

6- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب مناقب الانصار، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابه المدینة، رقم الحدیث: 3924، 3925، ص: 662

7- **الجامع** (ت)، ابواب العلم، باب ماجاء فی الحث علی تبلیغ السماع، رقم الحدیث: 2658،ص: 792

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالی اس شخص کو خوشحالی عطا کرے جس نے میری باتوں کو غور سے سنا، انہیں محفوظ کیا اور انہیں دوسروں تک پہنچایا...الخ۔

اس حدیث سے امام شافعیؒ یوں استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک شخص کو احادیث سننے، یاد کرنے اور آگے منتقل کرنے کا حکم دیا ہے اور اس حکم سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فردِ واحد اس فریضہ کو تبھی ادا کرے گا جب اس یقین ہو گا کہ یہ حدیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی منسوب ہے۔ لہٰذا احادیث کی قبولیت میں تعدادِ رواۃ نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی نسبت ثابت ہونا اہم ہے۔ آپؒ لکھتے ہیں:

فلما نَدَب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظِها وأدائها امرأً يؤديها والامْرء واحدٌ: دلَّ على أنه لا يأمر أن يُؤدَّى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه؛ لأنه إنما يؤدى عنه حلال وحرام يُجتَنَب وحد يُقام ومال يؤخذ ويعطى ونصيحة في دينٍ ودنيا. [1]

حجیتِ خبرِ واحد کے دلائل میں امام شافعیؒ مزید بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے نویں سال حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیرِ حج بنا کر بھیجا۔ حج کے موقع پر مختلف قبائل اور شہروں سے لوگ حاضر ہوتے تھے۔ سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انہیں حج کے مناسک کی ادائیگی کروائی۔ اسی سال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حجاج کرام کی طرف روانہ کیا جنہوں نے یوم النحر دس ذوالحجہ کو حجاج کے اجتماع میں **سورة التوبة** کی آیات پڑھ کر سنائیں۔ سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ اپنی دینی ثقاہت، دیانت داری اور خوبیوں کے حوالے سے معروف تھے۔ حجاج میں سے اگر کوئی ان دونوں صحابہ سے ناواقف تھا تو بھی ان کی سچائی اور فضیلت کے بارے میں اسے دوسروں سے معلوم ہو گیا ہو گا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اگر یہ سمجھتے کہ ایک شخص کی دی ہوئی خبر سے سننے والوں پر حجت پوری نہیں ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کو اپنا پیغامبر بنا کر نہ بھیجتے اور اگر صحابہ کرام فردِ واحد سے خبر کے عدم قبول کا عقیدہ رکھتے تو وہ ایک صحابی کی اقتدا میں حج کا فریضہ ادا کرتے اور نہ ہی ایک صحابی سے **سورة التوبة** کی آیات قبول کرتے۔[2]

سلسلہ دلائل کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

وفي تثبيت خبر الواحد أحاديث يكفي بعضُ هذا منها. ولم يزل سبيل سلفنا والقرونِ بعدهم إلى من شاهدنا هذا السبيل. [3]

خبرِ واحد کو قبول کرنے کے ثبوت میں مزید احادیث بھی ہیں لیکن ان کا بیان کافی ہے۔ یہی وہ راستہ ہے جس پر ہمارے اسلاف اور قرونِ مابعد کے لوگوں نے عمل کیا ہے۔

پھر امام شافعیؒ نے خبرِ واحد کے حجت شرعی ہونے پر اجماعِ امت یوں نقل کیا ہے جس میں عقائد واحکام کی کوئی تخصیص نہیں

1- الشافعی، محمد بن ادریس، **الرسالة**، ص: 402- 403

2- **الرسالة**، ص: 414- 415؛ النسائی، احمد بن شعیب، **السنن**، کتاب مناسک الحج، باب الخطبة قبل یوم الترویة، رقم الحدیث: 2996، ص: 577

3- **الرسالة**، ص: 453

ہے۔

أجمع المسلمون قديما وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه. [1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ خبرِ واحد کو حجتِ شرعی تسلیم نہ کرنا، گویا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار ہے۔ امام شافعیؒ نے عدم قبولیت کا قول اختیار کرنے والوں کو اس حدیث کے حکم میں شامل کیا ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو انکارِ حدیث کی پیشگی اطلاع دی تھی۔

لاَ أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ أَمْرٌ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ: لاَ أَدْرِي مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللهِ اتَّبَعْنَاهُ. [2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

میں تم میں سے کسی کو نہ پاؤں کہ وہ اپنے پلنگ پر تکیہ لگائے ہوئے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے میرے احکام میں سے کوئی حکم پیش کیا جائے جس میں کسی بات پر عمل کرنے یا رکنے کا حکم دیا گیا ہو تو وہ کہے کہ مجھے معلوم نہیں اللہ کی کتاب میں ہمیں اس کے بارے میں کچھ نہیں ملا جس کی ہم پیروی کریں۔

علامہ خطیب بغدادیؒ، امام شافعیؒ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا کہ رواۃ کی وہ کم سے کم تعداد کتنی ہے جس سے اہلِ علم کے ہاں حدیث کی حجت قائم ہو جاتی ہے تو انہوں نے جواب دیا: "**خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم** "یعنی واحد راوی کی واحد راوی سے خبر جبکہ اس کی سند نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو اس سے حجت قائم ہو جاتی ہے۔[3]

پھر خبرِ واحد سے علم کی صحت اور عمل کے وجوب پر قرآن وسنت سے دلائل ذکر کرتے ہوئے خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ تمام تابعین اور فقہاء کا معمول خبرِ واحد کو حجت تسلیم کرنا ہے۔ لکھتے ہیں:

وعلى العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك ولا اعتراض عليه فثبت أن من دين جميعهم وجوبه. [4]

منکرینِ خبرِ واحد کا رد کرتے ہوئے، خطیب بغدادیؒ نے اس روش کو دین سے خروج اور جہالت کے مترادف قرار دیا ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ بات (خبرِ واحد سے حجت قائم نہ ہونا) درست مان لی جائے تو اس سے قطعی طور پر لازم آتا ہے کہ صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد تمام ائمہ مسلمین کی ان روایات کو جھٹلا دیا جائے جو انہوں نے بالانفراد وصول اور نقل کی ہیں۔ اور یہ کہا جائے کہ ان

1- ایضاً، ص: 457

2- **الجامع (ت)**، ابواب العلم، باب ما نهى عنه أن يقال...، رقم الحديث: 2663، ص: 794

3- **الكفاية**، ص: 23- 24

4- **الكفاية**، ص: 31؛ دلائل کے لئے ملاحظہ کیجئے، ص: 26- 31

حضرات کے پاس اپنے صدق کی کیا دلیل ہے۔ بلاشبہ یہ دین سے خروج اور جہالت ہے۔ اگر تواتر کی حد تک عدد پر خبر کے صادق ہونے کا انحصار ہے تو حکام و قضاۃ جو فیصلے کرتے ہیں انہیں چاہیے کہ وہ ایک، دو، چار کسی بھی شہادت سے فیصلہ نہ کریں جب تک کہ ہر شہادت کی سچائی پر دلیل قائم نہ ہو جائے انہیں چاہیے کہ بہت بڑی تعداد میں شہادتیں لیا کریں اور ان شہادتوں پر شہادتیں لیتے رہا کریں جب تک کہ ان شہادتوں کے سچا ہونے کی دلیل قائم نہ ہو جائے۔[1]

علامہ ابنِ حزمؒ نے خبرِ واحد کی حجیت اور اس سے وجوبِ علم و عمل پر مدلل، عالمانہ اور پر مغز کلام پیش کرتے ہوئے علمائے اسلاف کے اتفاق کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> **أن خبر الواحد العادل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معا وبهذا نقول.**[2]
>
> ہم اس بات کے قائل ہیں کہ ایک عادل شخص کی خبر جو وہ اپنے جیسے عادل راوی سے بیان کرے اور سلسلۂ سند رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہو تو یہ خبر علم کا فائدہ دیتی ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے۔

الحاصل، قرآن و سنت کے دلائل اور صحابہ وتابعین کے تعامل کی بنا پر علمائے اسلاف کا اس پر اجماع ہے کہ خبرِ واحد حجتِ شرعی ہے۔ یہ علم و عمل کی موجب ہے اور اس کی قبولیت و ثبوت کے لیے عقائد واحکام کے مابین کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی۔

3-کیا خبرِ واحد ظن ہے؟

"**خبر الواحد الشقة المسند اصل من اصول الدين**"[3] کے مطابق خبرِ واحد کا شرعی حجت ہونا ثابت شدہ ہے۔ چونکہ ادلۂ شریعہ سے حاصل ہونے والا علم، ظن نہیں ہوتا اسی لئے ائمہ سلف کے ہاں خبرِ واحد موجب علم و عمل ہے۔ علمِ حدیث میں اصطلاح "ظنی، نظری" عام معنوں میں مستعمل ظن یعنی وہم، گمان، اندازہ و تخمین نہیں ہے۔ چنانچہ آیات ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[4] اور ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[5] میں مذکور لفظ ظن، علمِ حدیث کی اس اصطلاح سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ ان آیات کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

> **وقد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن نقول أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وقال عليه السلام كذا وفعل عليه السلام كذا وحرم القول في دينه بالظن وحرم تعالى أن نقول عليه إلا يعلم ... [الظّن]هو الباطل الذي لا يغني من الحق شيئا والذي هو غير الهدى الذي جاءنا من عند الله تعالى**

1- ایضاً، ص: 19

2- **الاحکام**، 1/ 119

3- ایضاً، 1/ 117

4- النجم 53: 23

5- الانعام 6: 148

وهذا هو الكذب والإفك والباطل الذي لا يحل القول به والذي حرم الله تعالى علينا أن نقول به وبالتخرص المحرم فصح يقينا أن الخبر المذكور حق مقطوع على غيبه موجب للعلم والعمل... وأنه مع ذلك ظن لا يقطع بصحة غيبه ولا يوجب العلم... وكل ظن يتيقن فليس علما أصلا لا ظاهرا ولا باطنا بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله.[1]

یعنی ظن سے مراد ضلال، شک، کذب، افک اور باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کذب، تخمین و اندازے اور باطل سے دین میں کلام کرنا حرام قرار دیا ہے۔ جبکہ ثقہ راوی سے منقول خبرِ واحد قطعی حق ہے۔ اس سے بتایا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا، یہ حکم دیا، احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کرنا مسلمانوں پر فرض ہے۔ اس لئے خبرِ واحد سے علم و عمل دونوں واجب ہوتے ہیں جبکہ ظن علم نہیں گمراہی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر علم و فن میں مخصوص الفاظ، مخصوص اصطلاحی معنی کے حامل ہوتے ہیں اور ان اصطلاحی معنوں کا اطلاق کسی اور طرح کرنا درست نہیں ہوتا جیسا کہ علم الصرف ایک علم کا اصطلاحی نام ہے۔ جس میں حروف و اعراب کی تبدیلی سے معنی کی تبدیلی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ آیت ﴿انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [2] کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ دیکھو، ہم اپنی کتاب میں کس طرح حروف و اعراب کی ہیر پھیر کرتے ہیں جیسا کہ تم علم الصرف میں دیکھتے ہو۔ ایسا کہنے والے کو سفیہ العقل ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح لفظ Case کیس، ہمارے زمانے میں مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ڈاکٹر حضرات لفظ کیس مرض و مریض کی تشخیص و علاج کے لئے بولتے ہیں۔ پولیس کا محکمہ مجرم کی شناخت، گرفتاری اور جرائم کی تحقیق کے لئے، عدالت و وکلاء مقدمات و تنازعات کا فیصلہ کرنے اور انتظامی محکموں میں افسران کی ترقی، جائزہ کارکردگی، ریٹائرمنٹ اور چھٹی کی منظوری وغیرہ کے لئے لفظ کیس استعمال ہوتا ہے۔

ائمہ محدثین کے ہاں خبرِ واحد، دین میں قطعی و یقینی علم کا ذریعہ ہے اور علمِ نظری یا ظنی ان کی اصطلاح میں علم کی درجہ بندی ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ تصریح کرتے ہیں کہ وہ اخبارِ آحاد جو صحیحین میں مذکور ہوں اور جو متعدد طرق سے منقول ہوں اور جنہیں ثقہ ائمہ حدیث نے روایت کیا ہو جیسا کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ وغیرھم تو ان رواۃ کی جلالتِ قدر کے سبب اور جن اخبارِ آحاد کی صحت پر اجماع ہو چکا ہو، یہ سب قطعی علم کا فائدہ دیتی ہیں۔[3]

حافظ ابن تیمیہؒ، خبرِ واحد کا موجب علم و عمل ہونے پر اجماع امت بیان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ متاخرین متکلمین میں سے ایک قلیل گروہ نے اس بات سے انکار کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن " خبر الواحد " إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا له أو عملا به أنه يوجب العلم وهذا هو الذي

1- الاحكام، 1/ 125-126، 128

2- الانعام 6: 65

3- ماخوذ، تفصیل کے لئے دیکھئے، نزهة النظر، ص: 89- 95

ذكره المصنفون في اصول الفقه من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك .[1]

اسی طرح علامہ ابن قیمؒ نے بیان کیا ہے کہ علما کے نزدیک صحیحین کی اخبارِ آحاد علمِ یقینی کا محصل ہیں، لکھتے ہیں:

واعلم أن جمهور أحاديث البخاري ومسلم من هذا الباب كما ذكره الشيخ أبو عمرو ومن قبله من العلما كالحافظ أبي طاهر السلفي وغيره فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين.[2]

مزید حافظ ابن قیمؒ نے "خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول يوجب العلم والعمل" پر ائمہ اسلاف کا اتفاق اور اقوال ذکر کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ خبرِ واحد سے افادۂ علم کا انکار معتزلہ اور قدریہ کی اختراع ہے، لکھتے ہیں:

إذا صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم وتلقته الأمة بالقبول فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم هذا قول العامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة. وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به حتى أخبر عنه القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الأخبار.[3]

امام شوکانیؒ نے خبرِ واحد سے علمِ یقینی کے حصول پر دلائل اور اجماع نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم لأن الإجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول...[4]

اس میں کوئی نزاع ہی نہیں کہ جب خبرِ واحد پر عمل میں اجماع واقع ہو گیا تو خبرِ واحد علم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ اجماع سے اس کا صدق معلوم ہو گیا اور اس طرح وہ اخبارِ آحاد جنہیں امت میں تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو (علم یقینی کا فائدہ دیتی ہیں)۔

مذکورہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اسلاف کے نزدیک خبرِ واحد جس میں شرائطِ صحت پائی جاتی ہوں، یہ موجب علم ہوتی ہے۔

1- **مقدمة**، ص: 17

2- ابن قیم، محمد بن ابو بکر، **مختصر الصواعق المرسله على الجهمية و المعطلة**، 4/ 1501- 1502

3- **الصواعق**، 4/ 1557- 1558،اقوالِ سلف کے لئے ملاحظہ کیجئے، 4/ 1472- 1480

4- الشوکانی، محمد بن علی، **ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول**، ص: 255

4۔عقائد واحکام میں تفریق باطل ہے

اسلاف کے نزدیک احادیث کی عقائد میں عدم قبولیت اور احکام میں قبولیت کی تقسیم کی کوئی اصل اور دلیل نہیں ہے۔کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جس طرح احکام،وضو،طریقۂ صلوٰۃ وحج،زکوٰۃ،وراثت وحدود وغیرہ کی احادیث مروی ہیں اسی طرح عقائد، صفاتِ باری تعالی،آخرت واحوالِ قیامت وغیرہ کی احادیث مروی ہیں۔

علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

> ... ولم يفرق هو ولا أحد من أهل الحديث البتة بين أحاديث الأحكام وأحاديث الصفات ولا يعرف هذا الفرق عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من التابعين ولا من تابعهم ولا عن أحد من أئمة الإسلام وإنما يعرف عن رءوس أهل البدع ومن تبعهم.[1]
>
> ...نہ ہی انہوں یعنی امام شافعیؒ نے اور نہ اہلِ حدیث نے،احادیثِ احکام اور احادیثِ صفات میں فرق کیا ہے۔نہ ہی صحابہ،تابعین،تبع تابعین اور ائمہ اسلام نے ایسا فرق کیا ہے۔یہ فرق اہلِ بدعت اور ان کے پیروکاروں کی اختراع ہے۔

مزید،عقائد واحکام کی اس تقسیم پر نقد کرتے ہوئے ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ اگر خبرِ واحد سے ظن حاصل ہوتا ہے تو اس سے احکام کا اثبات بھی ایسا ہی ممنوع ہونا چاہیے جیسا کہ اسما وصفات کا اثبات منع ہے۔دین،عقائد واحکام کا مجموعہ ہے اور دین میں ایسی تفریق اجماع امت کی رو سے باطل ہے۔لکھتے ہیں:

> إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر؟ وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة.[2]

اس سلسلہ میں نقلی وعقلی دلائل پیش کرتے ہوئے حافظ ابن قیمؒ نے نہایت دقیق نکتہ بیان کیا ہے کہ اگر خبرِ واحد کی عقائد میں حجت تسلیم نہ کی جائے تو اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغِ دین پر عیب لازم آتا ہے جو کہ یقیناً بہت بڑا جرم اور گناہ ہے۔

> چنانچہ آپؒ فرماتے ہیں:" وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم ... والاعتقاد القبيح." صفاتِ باری تعالیٰ، مسائلِ قدر و رؤیت، اصولِ ایمان، شفاعت، حوض،اہلِ اسلام گناہ گاروں کے جہنم سے اخراج، جنت و جہنم کی صفات، ترغیب و ترہیب، وعدہ و وعید، فضائل نبی صلی اللہ علیہ وسلم، مناقب صحابہ رضی اللہ عنہم اور اخبارِ انبیاعلیہ السلام وغیر ھم میں،احادیثِ آحاد کی روایت پر متقدمین ومتاخرین کا اجماع ہے۔یہ تمام امور

1- الصواعق، 4/ 1613؛نیز دیکھیے، 4/1570- 1571

2- ایضاً، 4/ 1570

سمی ہیں، ملی نہیں ہیں۔ان امور کے بارے میں سامع کو روایات سے ہی علم حاصل ہوتا ہے۔پس اگر ہم یہ کہیں کہ ان میں خبرِ واحد علم کا فائدہ نہیں دیتی تو اس سے ہم خود پر ایسی بات کا بوجھ اٹھا رہے ہیں کہ نعوذ باللہ ان اخبارِ آحاد کو نقل کرنے سے امت خطا کا ارتکاب کرتی رہی ہے۔علما ایسے کام میں مشغول رہے ہیں جس کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔اور وہ ایسی کتب مدون کرتے رہے ہیں جن کی طرف رجوع اور اعتماد کرنا جائز نہیں ہے۔پھر خبرِ واحد قبول نہ کرنے کا قول اس سے بھی بہت زیادہ بڑا بار ہو گا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو فرداً فرداً منتقل کیا۔ہر صحابی نے دین امت کو سکھایا۔اگر راوی کی روایت اس لئے قبول کرنا درست نہیں ہے کہ وہ واحد راوی ہے تو یہ عیب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹتا ہے (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی واحد شخص تھے جنہوں نے تعلیمِ دین کا فرضِ منصبی ادا کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر صحابی کو بالانفراد دین سکھانے کے بعد اسے آگے منتقل کرنے کا حکم دے کر نعوذ باللہ غلطی کی) ہم ایسے قبیح اعتقاد اور قول سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔[1]

محمد عبدہ اور خبرِ متواتر

محمد عبدہ کے اسلوبِ تفسیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیات کی تشریح میں احادیث کی طرف رجوع کو بالعموم ثانوی حیثیت دی گئی ہے۔اولین ترجیح ذاتی فہم و منشا کو حاصل ہے۔احادیثِ آحاد کو عقائد میں قبول نہ کرنے کے ساتھ وہ واضح کرتے ہیں کہ جن امورِ دینیہ کی خبر احادیثِ متواتر سے ثابت ہو انہیں قبول کیا جائے گا۔

لیکن ان کی تفسیر کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اپنے اس قول پر بھی قائم نہیں ہیں۔جو دینی تعلیمات ان کی عقل کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتیں وہ ان کا صریحاً انکار اور تاؤیل کرتے ہیں۔خواہ اس پر خبرِ متواتر موجود ہو۔اس طرزِ تفسیر کی مثال قربِ قیامت میں نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کا انکار ہے۔محمد عبدہ کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام فوت ہو چکے ہیں اور وہ روایات جن میں آپ علیہ السلام کے نزول کی خبر ہے،آحاد ہیں جنہیں تسلیم کرنا درست نہیں ہے۔[2]

جبکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا قیامت سے قبل آخری زمانے میں نزول خبر متواتر سے ثابت ہے۔اس بارے میں کثیر احادیث موجود ہیں۔دو درج ذیل ہیں:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلَ الخِنْزِيرَ وَيَضَعَ الجِزْيَةَ وَيَفِيضَ المَالُ حَتَّى لاَ يَقْبَلَهُ أَحَدٌ حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا

1- الصواعق، 4/ 1559 -1560

2- تفسیر المنار، 3/ 261؛مقالہ ھذٰا،ص: 182

وَمَا فِيهَا.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ضرور وہ وقت آنے والا ہے کہ تم میں عیسیٰ ابن مریم حاکم عادل بن کر اتریں گے۔ وہ صلیب توڑ دیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے اور جزیہ اٹھا دیں گے اور مال کی اس درجہ کثرت ہو گی کہ کوئی اسے قبول کرنے والا نہیں ملے گا اور اللہ کے سامنے ایک سجدہ دنیا و مافیہا سے زیادہ قیمت رکھے گا۔

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ – يَعْنِي عِيسَى – وَإِنَّهُ نَازِلٌ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَاعْرِفُوهُ: رَجُلٌ مَرْبُوعٌ إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ بَيْنَ مُمَصَّرَتَيْنِ كَأَنَّ رَأْسَهُ يَقْطُرُ وَإِنْ لَمْ يُصِبْهُ بَلَلٌ فَيُقَاتِلُ النَّاسَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَيَدُقُّ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ وَيُهْلِكُ اللَّهُ فِي زَمَانِهِ الْمِلَلَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِسْلَامَ وَيُهْلِكُ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ سَنَةً ثُمَّ يُتَوَفَّى فَيُصَلِّي عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ. [2]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان کوئی نبی نہیں ہو گا اور وہ ضرور اترنے والے ہیں۔ جب تم ان کو دیکھو تو پہچان لینا۔ درمیانے قد کا آدمی، سرخ و سفید رنگت، دو زرد چادروں میں ملبوس ہوں گے۔ ان کے سر سے پانی کے قطرے بغیر پانی ڈالے ہی ٹپک رہے ہوں گے وہ لوگوں سے اسلام پر جنگ کریں گے۔ صلیب توڑ دیں گے اور خنزیر کو قتل کر دیں گے اور جزیہ ختم کر دیں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس وقت سوائے اسلام کے تمام ادیان کو مٹا دے گا اور وہ دجال کو قتل کریں گے پھر وہ زمین میں چالیس سال تک زندہ رہیں گے پھر وہ فوت ہوں گے اور مسلمان ان پر نمازِ جنازہ پڑھیں گے۔

جامع ترمذی میں ابواب الفتن باب ماجاء فی قتل عیسیٰ ابن مریم الدجال میں حضرت مجمع بن جاریہ رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کرنے کے بعد مذکور ہے کہ اس باب میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ، نافع بن عتبہ رضی اللہ عنہ، ابو برزۃ رضی اللہ عنہ، حذیفہ بن اسید رضی اللہ عنہ، ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، کیسان رضی اللہ عنہ، عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ، ابوامامہ رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، سمرۃ بن جندب رضی اللہ

1- **الجامع الصحیح (ب)**، کتاب احادیث الانبیاء، باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیہما السلام، رقم الحدیث: 3448، ص: 581؛ **مزید احادیث کے لئے رجوع کیجئے**، **الجامع الصحیح (م)**، کتاب الایمان، باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیہما السلام.....، رقم الحدیث: 389-395، ص: 77- 78؛ کتاب الفتن، باب فی خروج الدجال، رقم الحدیث: 7381، ص: 1274؛ **الجامع (ت)**، ابواب الفتن، باب ماجاء فی نزول عیسیٰ علیہ السلام، رقم الحدیث: 2233، ص: 674؛ باب ماجاء فی فتنة الدجال، رقم الحدیث: 2240، ص: 676- 677؛ **السنن (د)**، کتاب الملاحم، باب امارات الساعة، رقم الحدیث: 4311، ص: 851

2- **السنن (د)**، کتاب الملاحم، باب خروج الدجال، رقم الحدیث: 4324، ص: 853

عنہ، نواس بن سمعان رضی اللہ عنہ، عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ اور حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ سے بھی احادیث مروی ہیں۔[1]

یوں محمد عبدہ نے خبرِ متواتر سے بھی صرفِ نظر کیا ہے۔

اسلاف کے نزدیک قرآن کی تشریح کا مبارک فریضہ سرانجام دینے کے لئے احادیث کی طرف رجوع کرنا لازمی ہے کیونکہ صحیح احادیث خواہ آحاد ہوں یا متواتر، قرآن کی مفسر و مبین ہیں۔ لیکن محمد عبدہ نے سلف کے اس متفقہ تفسیری اصول **"اذا عرف التفسير من جهة النبى صلى الله عليه وسلم فلا حاجة الى قول من بعده"**[2] کے برعکس احادیث پر ذاتی فہم و عقل کو مقدم رکھا ہے۔ اس طرح وہ جمہور سے الگ راہِ تفرد پر قائم نظر آتے ہیں۔



1- **الجامع (ت)**،رقم الحدیث: 2244، ص: 678؛ محقق نے جامع ترمذی میں ان تمام صحابہ کرام کی مرویات کی تخریج بھی پیش کر دی ہے۔ ملاحظہ کیجئے، ص: 679

2- خالد بن عثمان السبت، **قواعد التفسير**، 1/ 149

فصل دوم: آثارِ صحابہ، اسرائیلیات اور ماقبل مفسرین سے استفادہ

محمد عبدہ اپنی علمی و عملی جدوجہد میں تقلید و جمود کے بندھنوں سے آزاد تھے۔ آپ نے مغرب کی جدید علمی تحریک، مادی ترقی اور سیاسی تفوق و برتری کے تناظر میں جو اصلاحی خدمات سرانجام دیں ان میں آپ کی تفسیرِ قرآن بھی مسلمانوں میں تدبر و تفکر کی تحریک اور روایت پسندی کے بجائے عقلیت پسندی کی دعوت پر مشتمل ہے۔

آپ نے مقدمۂ تفسیر میں تدبر و تفکر فی القرآن پر زور دیتے ہوئے عقل سے تفہیمِ قرآن کو مرکزی اصول کی حیثیت دی ہے۔ جبکہ آثارِ صحابہ اور جلیل القدر مفسرین کے محفوظ و مستند ذخیرۂ تفسیر کی طرف رجوع اور استفادہ ان کے ہاں اہمیت نہیں رکھتا۔ محمد عبدہ نے ماقبل مفسرینِ کرام پر بغیر کسی تخصیص کے شدید تنقید کی ہے اور جملہ تفاسیر کا اسلوب قاری کے لیے قرآن سے ہدایت حاصل کرنے میں رکاوٹ قرار دیا ہے۔ آپ نے عربی لغت کے حفظ و نشر کے لیے کتب و قواعد و فنون وضع کرنے والے علما کی خدمات کو سراہا ہے لیکن گزشتہ چودہ سو سالوں سے ایضاح و تبیینِ قرآن کا فریضہ ادا کرنے والے اور آیات کے معانی و مفاہیم کو مستند ذخیرہ کی صورت میں محفوظ کرنے والے علما کرام اور ائمہ عظام کی خدمات آپ کے نزدیک تفسیر کے مقصدِ حقیقی سے انتہائی دور محض کسی فن کی کتابیں ہیں خدمتِ قرآن نہیں۔ مزید محمد عبدہ کے نزدیک ماقبل ذخیرۂ تفسیر سے استفادۂ علمی کا نام تفسیر نہیں ہے اور اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ کتبِ تفسیر کی طرف رجوع کا مطلب ان مفسرین کے فہم سے استفادہ ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے روزِ قیامت یہ سوال نہیں کرنا کہ تم نے لوگوں کے فہم سے کتنا فہم حاصل کیا۔ اور نہ ہی اللہ تعالیٰ ہم سے اس بات پر راضی ہوں گے کہ ہم قرآن میں غور کرنے والوں کے توضیحی اقوال پر اکتفاء کر لیں۔[1]

محمد عبدہ کا یہ موقف علما امت کے مسلمہ اصولِ تفسیر کے برعکس ہے۔ کیونکہ جس طرح قرآن کے الفاظ و آیات امت تک صدیوں سے منتقل ہوتے آ رہے ہیں، اسی طرح قرآنی آیات کے معانی و مفاہیم بھی بالروایت منقول ہو رہے ہیں۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دین لفظاً و معناً وصول کیا اسے صداقت و امانت سے آگے منتقل کیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ صحابہ ہی میں دینِ اسلام تین براعظموں تک پھیل گیا تھا اور لوگ بڑی تعداد میں دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان علاقوں اور لوگوں تک دین منتقل کیا۔ یوں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اعمال، افعال، فیصلے، اقوال، حلقۂ دروس کی تشریحات وغیرہ ان لوگوں کے لیے حجت تھے اور یہ ایسا ہی تھا کہ یہ لوگ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ذریعے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دین حاصل کر رہے ہیں۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی صحبتِ علم سے فیض یاب ہونے والے تابعین کرامؒ نے آئندہ لوگوں تک دین منتقل کیا اور یہ ایسا ہی تھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول دینی علم و فہم جسے تابعین نے آگے نقل کیا، اس کی سندِ اصلی و حقیقی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ ہے۔ یوں دینِ اسلام کا علم و فہم عہد بہ عہد آگے منتقل ہوتا رہا ہے۔

1- دیکھیے: مقالہٰ ہذا، ص: 160-162؛ 170-173

ارشادِ باری تعالیٰ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1]

"اور اسی طرح ہم نے تم کو امتِ متعدل بنایا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو اور پیغمبر (آخر الزماں) تم پر گواہ بنیں" کے سب سے پہلے مخاطب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے طبقۂ صحابہ تک دین پہنچا کر اللہ تعالیٰ نے اہلِ زمین پر حجت قائم کی جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گواہ ہیں۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس دینِ حق کی روشنی میں ریاست و حکومت کے معاملات چلائے، قانونی فیصلے جاری کئے، فرائض و احکام پر سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور روحِ شریعت کے مطابق عمل کیا اور آئندہ لوگوں تک دینِ حق کی تعلیم و تبلیغ کا فریضہ کماحقہ ادا کرتے ہوئے ان پر صراطِ مستقیم واضح ہو جانے کی گواہی قائم کی اور اس طرح عہد بہ عہد، نسل در نسل انتقالِ دین کی یہ روایت چلتی رہی اور ہر عہد میں اہلِ علم و فضل یہ فریضہ آئندہ لوگوں تک منتقل کر کے بارگاہِ الٰہی میں سرخرو ہوتے رہے۔

یہ منقول علم و فہم زبانی و عملی روایت تک محدود نہیں رہا بلکہ اس کی مکمل حفاظت کا بصورت کتب بھی اہتمام کیا گیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آج امت کے پاس جہاں صحیفۂ قرآن کے ساتھ ساتھ احادیث کی کتبِ صحاح ہیں وہیں صحیح اور مستند تفاسیر بھی موجود ہیں جن میں مذکور آیاتِ قرآنیہ کے مفاہیم قوی استنادی حیثیت رکھتے ہیں۔

اور جہاں تک تعلق ہے زائغین کی اس جسارت کا جو انہوں نے تفسیرِ قرآن کے باب میں تاؤیلاتِ فاسدہ کی ہیں تو ان کے لیے اکابرینِ امت، جید علما کرام نے ایسے ٹھوس تفسیری اصول وضع کیے ہیں جن کی روشنی میں تفاسیر کو نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھتے ہوئے صحیح و سقیم کا فرق کر کے راہِ حق سے منحرف حضرات کی سفاہت واضح ہو جاتی ہے۔

پھر ایسا بھی نہیں رہا کہ اس منقول دینی علم و فہم نے مسلمانوں پر عقلی و نظری ادراکات و استعمالات کا دروازہ بند کر دیا ہو بلکہ اسلام نے عقلی استدراک و استدلال کو بنظرِ تحسین دیکھا ہے جیسا کہ آیاتِ قرآنیہ سے ظاہر ہوتا ہے:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2]

بے شک اس میں عقل والوں کے لیے نصیحت ہے۔

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[3]

کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کی طرف نگاہ نہیں کی کہ ہم نے اس کو کیونکر بنایا اور (کیونکر) سجایا اور اس میں کہیں شگاف تک نہیں۔

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[4]

بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے۔

بیشتر آیاتِ مبارکہ ہیں جو کارخانۂ قدرت میں عقل و نظر استعمال کرنے کی ترغیب دیتی ہیں اسی بنا پر وہ لوگ جن کے قلوب و

1- البقرة 2: 143

2- الزمر 39: 21؛ نیز دیکھیے: الفجر 89: 6؛ الحشر 59: 2؛ الحجر 15: 16

3- ق 50: 6؛ نیز دیکھیے: یونس 10: 101؛ لقمان 31: 20

4- النساء 4: 82

اذہان نورِ قرآن سے منور تھے اور جن کی ارواح و اجسام ایمانِ کامل و عملِ صالح سے آراستہ تھے انہوں نے اپنے عہد کے تقاضوں اور ضروریات و مسائل کے پیشِ نظر منقول علوم دینیہ میں اجتہادی فکر و نظر کا استعمال کیا[1]۔ان علمائے امت نے اپنی عقلی و نظری صلاحیتوں سے علمِ تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت و تاریخ وغیرہ علوم دینیہ میں ایسی گراں قدر خدمات سرانجام دیں جس سے ایک طرف دینِ اسلام کا علم و فہم بتقاضائے احوالِ عصریہ منتقل ہوتا رہا اور دوسری طرف دینِ اسلام کی تشریحات کے لیے فصیل قائم ہوئی تاکہ مخالفین و زائغین کی باطل تاٗویلات سے قصرِ اسلام محفوظ رہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾[2]

اگر تم باوجود اس کے کہ تمہارے پاس علم (یعنی وحی اللہ) آچکا ہے ان کی خواہشوں کے پیچھے چلوگے تو ظالموں میں (داخل) ہو جاؤ گے۔

﴿وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[3]

اسی طرح ہم نے اس قرآن کو عربی زبان کا فرمان نازل کیا ہے اور اگر تم علم (ودانش) آنے کے بعد ان لوگوں کی خواہشوں کے پیچھے چلوگے تو اللہ کے سامنے کوئی نہ تمہارا مددگار ہوگا اور نہ کوئی بچانے والا۔

چونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو قیامت تک ہر دور کے لیے ایک واضح فیصلہ بنا کر نازل فرمایا ہے، لہٰذا اللہ کی طرف سے علم

1- ان علماءعظام کی فہرست طویل ہے، ابو حنیفہ نعمان بن ثابت (م 150ھ)، مالک بن انس (م179ھ)، محمد بن ادریس الشافعی (م204ھ)، احمد بن حنبل (م 241ھ)، ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری (م256ھ)، مسلم بن الحجاج القشیری (م261ھ)، ابن ماجہ، محمد بن الربعی القزوینی (م273ھ)، ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی (م275ھ)، ابو محمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ (م276ھ)، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی (م279ھ)، ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی (م303ھ)، ابو جعفر محمد بن جریر الطبری (م310ھ)، ابو بکر احمد بن علی الجصاص (م370ھ)، ابوعبید احمد بن محمد الھروی (م401ھ)، علی بن محمد البزدوی (م428ھ)، علی بن سعید بن حزم الاندلسی (م456ھ)، خطیب بغدادی (م463ھ)، ابوالحسن علی بن احمد الواحدی (م468ھ)، محمد بن محمد الغزالی (م505ھ)، ابن رشد (م520ھ)، قاضی عیاض اندلسی (544ھ)، ابو محمد حسین بن مسعود البغوی (م561ھ)، ابو بکر علاؤالدین الکاسانی (م587ھ)، ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی (م597ھ)، ابن قدامہ (م620ھ)، ابن الاثیر (م620ھ)، یحییٰ بن شرف النووی (627ھ)، ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبی (م671ھ)، ناصر الدین ابوسعید عبداللہ بن عمر البیضاوی (م685ھ)، ابن تیمیہ (م728ھ)، محمد بن احمد بن عثمان الذہبی (م748ھ)، ابن قیم الجوزیہ (م751ھ)، ابو حیان محمد بن یوسف الاندلسی (م745ھ)، ابن کثیر (م774ھ)، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی (م790ھ)، بدرالدین الزرکشی (794ھ)، ابن خلدون (م808ھ)، ابن حجر عسقلانی (م852ھ)، جلال الدین السیوطی (م911ھ)، محمد بن علی بن احمد الشوکانی (م1250ھ)، علامہ آلوسی، سید محمود بغدادی (م1270ھ)، نواب صدیق حسن خان (م1307ھ) وغیرھم

2- البقرۃ 2: 145

3- الرعد 13: 37

آجانے کے بعد اگر اس علم کو ترک کر کے لوگوں کی خواہشات، ان کے ذاتی افکار و آراء کی پیروی کی جائے تو ایسا کرنے والوں کا اللہ کی جانب سے کوئی دوست نہ ہوگا اور ان کا شمار ظالموں میں ہوگا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی مفسدین اپنی شرارتوں میں مصروف رہے ہیں۔ مسجد ضرار کا واقعہ[1]، عہدِ صدیقی میں منکرینِ زکاۃ[2]، عہدِ عثمانی و عہدِ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہما میں خوارج کا فتنہ[3] اور بعد ازاں فرقہ مختاریہ[4]، معتزلہ، روافض، زنادقہ، غالی صوفیاء اور ملحدین وغیرہ[5] مختلف ادوار میں آیات کو اصل مدلول سے اپنی باطل آراء وافکار کی جانب پھیرتے رہے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بیان کیا ہے کہ تفسیر میں جو اختلاف نظر آتا ہے اس اختلاف کا سب سے بڑا سبب ایسے باطل بدعی گروہوں کا ظہور ہے۔ بدعتی لوگوں نے تحریف سے کام لیا انہوں نے قرآنی الفاظ و آیات کو کھینچ تان کر اپنے بنائے ہوئے نظریات وافکار پر منطبق کیا یہ لحاظ کیے بغیر کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا مطلب بیان فرمایا ہے اور مخاطبینِ اول صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کے کیا معنی سمجھتے تھے۔ آپؒ لکھتے ہیں:

طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذهبا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم. تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم.... والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم... فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في تفسير الآية قول وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا. وفي الجملة من عَدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا في

1- التوبة 9: 107-110

2- ملاحظہ کیجیے: الذهبی، محمد بن احمد، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام**، 27/3-32

3- دیکھیے: **تاریخ الاسلام**، 429/3-462، 587-592، 605-608؛ **کتاب العبر**، 560/2-575، 609-612، 616-618، 173/3-182

4- دیکھیے: **تاریخ الاسلام**، 21/5، 50-53، 57-62؛ **کتاب العبر**، 27/3-37

5- تاریخِ اسلام میں ظہور میں آنے والے مختلف باطل فرقوں کی تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: عبدالقاہر بن طاہر البغدادی، **الفرق بین الفرق**، مترجم: پروفیسر علی محسن صدیقی، ص:41، 58-480؛ ابن حزم الاندلسی، علی بن احمد، **الفصل فی الملل والاهواء والنحل**، 111/3-167؛ محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، **الملل والنحل**، 172/1-344؛ **کتاب العبر**، 101/4-115، 173/3-182، 508/1-510؛ محمد ابوزہرہ، **اسلامی مذاہب**، مترجم: غلام احمد حریری، ص:75-270؛ **دائرة المعارف الاسلامية**، 469/8-477، 440/10-446

ذلك بل مبتدعا.

بدعتی گروہ جن کا مذہب اُس حق کے خلاف ہے جس پر امتِ وسط قائم ہے، امتِ وسط میں وہ اسلاف اور ائمہ ہیں جو گمراہی پر متفق نہیں ہوتے، ان بدعتی گروہوں نے قرآن کی تاؤیل اپنی آراء وافکار کے مطابق کی۔ کبھی تو یہ اپنے مذہب پر آیات سے استدلال کرتے ہیں اور کبھی جو آیات ان کے مذہب کے خلاف ہوں ان کی تاؤیل کرتے ہیں۔ اس طرح یہ قرآن میں تحریف کے مرتکب ہوتے ہیں۔ان گروہوں میں خوارج، روافض، جہمیہ، معتزلہ، قدریہ اور مرجئہ وغیرہ شامل ہیں... مقصودِ بیان یہ ہے کہ یہی وہ گروہ ہیں جنہوں نے اپنے مقرر کیے ہوئے افکار و نظریات پر الفاظِ قرآن کو منطبق کیا۔ حالانکہ قرآن الفاظ کے یہ معنی صحابہ، تابعین اور ائمہ مسلمین کی رائے اور تفسیر کے عین برعکس ہیں... کسی آیت کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور ائمہ کے اقوال موجود ہوتے ہوئے جب لوگ اپنے ٹھہرائے ہوئے مذہب کی تشریح میں دوسری تفسیریں کرنے لگیں اور ان کا مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کے مذاہب کے مطابق نہ ہو تو وہ لوگ اپنی اس حرکت سے معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کے شریکِ کار بن جاتے ہیں۔ غرضیکہ جو کوئی صحابہ وتابعین کے مذہب اور ان کی تفسیر سے ہٹ کر مخالف مسلک اختیار کرتا ہے وہ غلطی کرتا ہے بلکہ بدعتی بن جاتا ہے۔

یہ امر ظاہر ہے کہ صحابہ وتابعین وائمہ کے اقوال ہمیں دیواروں، پتھروں اور لکڑی پر تو نہیں ملیں گے یقیناً یہ اقوال اکابرین کی کتبِ تفسیر میں منقول ہیں۔ چنانچہ ان اکابرینِ امت کے مقبول، معروف ومتداول ذخیرۂ تفسیر پر نقد وعدم استفادہ کا حیلہ دراصل صحابہ و تابعین وائمہ کے مذہبِ تفسیر سے اعراض کے مترادف ہے۔

محمد عبدہ نے براہ راست صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فہمِ دین اور ان سے قبولیتِ تفسیر پر اعتراض نہیں کیا البتہ انہوں نے ماقبل ذخیرۂ تفسیر پر نقد کرتے ہوئے ان اکابرین امت، مفسرین کرام وائمہ عظام سے عدم اخذ ونقل کی روش اپنائی ہے۔ نیز ان سے معانئ قرآن وصول کرنے والوں کو مقلدین قرار دے کر شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ نمونے کے طور پر چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(i) **سورة الليل** آیت ﴿وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں: **"كثير من الناس يظن نفسه مصدقا بفضل الخير على الشر وأن الخير أولى بالانسان ولكن هذا التصديق قد يكون سرابا فى النفس خيله الوهم وصورة التقليد الاعمى"**[2] "بہت سے لوگ شر پر ہوتے ہوئے اپنے تئیں گمان کرتے ہیں کہ وہ کارِ خیر انجام دے کر نیکی کی تصدیق کر رہے ہیں لیکن یہ سراب اور نفسی تخیل ہوتا ہے۔ اندھی تقلید اسی کی ایک صورت ہے۔"

(ii) **سورة الكوثر** آیت ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ **"ويدخل فيما يضمه معنى الابتر أولئك الذين يتركون كتاب الله الذى جاء به ويتمسكون بالظنون وأقوال غير المعصومين بدون نظر الى ما تجر**

1- **مقدمة**، ص: 21-24

2- الليل 92: 6؛ **تفسير جزء عم**، ص: 101

اليه من الانحراف عن سبيل جملة الدين القويم و يجعلون الدين شيعا وفرقا بعد ان صرح الكتاب بقوله أن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئى ثم يعملون على ترويج ما ألصقوا أو الصق أسلافهم بالدين...مما رمى بهم الى ماوراء الصراط المستقيم فاذا ذكروا بالقرآن أو دعوا اليه لووا رؤوسهم وذكروا لک من قول القائلين ما يصادمون به كتاب الله ويظنون أنهم به يؤمنون فلا عجب أن ترى الغضب الالهى يتبعهم فى كل مكان ويقذفهم من ذلة الى مسكنة و من متلفة الى مهلكة وهم لا يشعرون"[1]۔ "الابتر کے معنی میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جو کتاب اللہ کو چھوڑ دیتے ہیں، ظن اور غیر معصومین کے اقوال کو تھام لیتے ہیں۔ یہ دیکھے بغیر کہ ان حضرات نے دین قیم کے راستے سے کس قدر انحراف کا سہارا اختیار کر لیا ہے اور دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے۔ کتاب اللہ میں یہ تصریح موجود ہے کہ جن لوگوں نے اپنے دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا وہ در حقیقت کسی چیز پر نہیں ہیں۔ پھر بھی یہ لوگ اپنے اسلاف کی ان چیزوں کو ترویج دیتے ہیں جو ان کے اسلاف نے دین سے جوڑ دی ہیں...ان چیزوں نے انہیں صراطِ مستقیم سے دور کر دیا ہے۔ جب ان کو قرآن کی طرف بلایا جاتا ہے تو وہ اپنے بزرگوں کے اقوال بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں اور پھر بھی گمان رکھتے ہیں کہ وہ اللہ کی کتاب پر ایمان رکھتے ہیں تو کیا ہی عجب ہے کہ ایسے لوگوں کے پیچھے ہر جگہ تم غضبِ الٰہی کو دیکھو جو انہیں ذلت و ہلاکت میں مبتلا کر دے اور انہیں اس کا شعور بھی نہ ہو۔"

(iii)سورة البينة آیت ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

"ومعنى الآية أن أهل الكتاب قد افترقوا ولعنت كل فرقة أختها وكان افتراقهم فى العقائد والاحكام وفروع الشريعة مع انهم لم يؤمروا ولم توضع لهم تلك الاحكام الا لأجل أن يعبدوا الله ويخلصوا له عقائدهم وأعمالهم فلا يأخذونها الا عنه مباشرة لا يقلدون فيها أباولا رئيساً وانما يحصلون من العلم مويؤهلهم لفهمها مائلين فى ذلك عما عليه أهل الضلال من الامم الاخرى"[2]"آیت کے معنی یہ ہیں کہ اہلِ کتاب فرقوں میں تقسیم ہو گئے اور ہر فرقہ دوسرے پر لعنت ملامت کرنے لگا۔ انہوں نے عقائد، احکام اور فروعاتِ شریعت میں اختلاف کیا جبکہ ان کو اس اختلاف کا حکم نہیں دیا گیا تھا انہیں تو یہ حکم دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں، اپنے عقائد و اعمال کو اللہ کے لیے خالص رکھیں اور انہیں حکم دیا گیا تھا کہ عقائد و احکامِ شریعت کو براہِ راست شریعت سے لیں نہ کہ اپنے رؤساو آباء کی پیروی کریں کہ رؤساو آباء کی فکر و فہم نے جس طرح دین کو سمجھا انہوں نے ان سے علمِ دین ویسے ہی حاصل کر لیا، امتوں کے گمراہ لوگ اسی طریقے پر چلتے رہے ہیں۔"

(iv)سورة الفلق آیت ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:"كثير من المقلدين الذين لا يعقلون ما هى النبوة ولا ما يجب لها أن الخبر بتأثير السحر فى النفس الشريفة قد صح فيلزم الاعتقاد به وعدم التصديق به من بدع المبتدعين...فانظر كيف ينقلب الدين الصحيح والحق الصريح فى نظر

1- الكوثر 108: 3؛ **تفسير جزء عم**، ص:168

2- البينة 98: 4؛ **تفسير جزء عم**، ص: 136

المقلد"[1]۔"مقلدین جو نبوت کی حقیقت اور اس کے واجبات نہیں سمجھتے وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر تاثیر سحر کو صحیح مانتے ہیں اور اسے قبول نہ کرنے کو مبتدعین کی ایجاد قرار دیتے ہیں....ذرا دیکھو کس طرح صریح دین اور حق ایک مقلد کی نظر میں الٹ گیا ہے۔"مزید لکھتے ہیں:"جاء ذكر السحر فى القرآن فى مواضع مختلفة وليس من الواجب أن نفهم منه ما يفهم هؤلاء العميان"[2]۔"سحر کا ذکر قرآن مجید میں مختلف مقامات پر آیا ہے اور ہم پر یہ واجب نہیں کہ اس کے وہی معنی سمجھیں جو ان (مقلدین) اندھوں نے سمجھے ہیں۔"

(v)سورة البقرة آیات ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ.... وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:" تنطق هذه الآيات بأن ما عليه هذا الصنف من الغرور بما عنده من التقاليد قد سول له الباطل وزين له سوء عمله فرآه حسنا وشوه في نظره كل حق لم يأته على لسان رؤسائه "[3]۔ "یہ آیات تقلید کے دھوکے کے بارے میں بتاتی ہیں کہ اہلِ تقلید کے لیے باطل حق کے برابر ہوتا ہے اور تقلید کا یہ عملِ سوء انہیں عملِ حسنہ لگتا ہے۔ ہر وہ بات جو ان کے رؤسا کی زبان پر نہ ہو یہ اسے قبیح سمجھتے ہیں۔"

اور پھر آیت ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:" ما كانوا مهتدين في هذه التجارة لأنهم باعوا فيها ما وهبهم الله من الهدى والنور بظلمات التقاليد "[4]۔"انہوں نے تقلید کے اندھیروں کے بدلے عنایت کردہ ہدایت و نور کو فروخت کر دیا ہے تو وہ اس تجارت سے راہ یاب نہیں ہوئے۔"

سورة النساءآیت﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> تدبر القرآن فرض على كل مكلف. لا خاص بنفر يسمون المجتهدين يشترط فيهم شروط ما أنزل الله بها من سلطان وإنما الشرط الذي لا بد منه ولا غنى عنه هو معرفة لغة القرآن مفرداتها وأساليبها...وفيه أيضا وجوب الاستقلال في فهم القرآن لأن التدبر لا يتم إلا بذلك ويلزم من ذلك بطلان التقليد. قال الرازي: " دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد... [قُلت]التقليد منع من تدبر القرآن للاهتداء به وتدبره واجب إن الله تعالى هو الذي أمرنا بتدبر كتابه وبالاستدلال به فلا يملك أحد من خلقه أن يحرم علينا ما أوجبه.[5]

تدبر قرآن ہر مکلف پر فرض ہے۔ یہ صرف اس گروہ کے ساتھ خاص نہیں جس کا نام مجتہدین

1- الفلق 113: 4؛ تفسير جزء عم، ص:182

2- تفسير جزء عم، ص: 183

3- البقرة2: 11-13؛ تفسير المنار، 132/1

4- البقرة 2: 16؛ تفسير المنار، 141/1

5- النساء 4: 82؛ تفسير المنار، 240/5

ہے۔ جنہوں نے اس میں وہ شرائط لا کو لی ہیں جن پر اللہ تعالی نے کوئی دلیل نازل نہیں کی۔ تدبر کے لیے لازمی شرط جس سے بے نیاز نہیں ہوا جا سکتا مفردات واسالیبِ قرآن کی معرفت ہے...اس آیت سے فہمِ قرآن میں آزادی کا وجوب بھی ملتا ہے کیونکہ تدبر شخصی آزادی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس سے تقلید کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔امام رازیؒ کہتے ہیں کہ یہ آیت غور وفکر کے وجوب پر دلیل ہے اور تقلید کے فساد پر بھی... کہ قرآن سے ہدایت پانے کے لیے تدبر واجب اور تقلید منع ہے۔اللہ تعالی نے ہمیں اپنی کتاب میں تدبر کا حکم دیا ہے تو اللہ کی مخلوق میں کسی کو اختیار نہیں کہ اللہ نے جو ہم پر واجب کیا ہے وہ اسے حرام قرار دے۔

لیکن سورۃ النساء آیت 82 میں امام رازیؒ سے تقلید کے فساد کا قول بیان کرنے کے بعد آیت 83 میں محمد عبدہ، امام رازیؒ کے ایک دوسرے قول کو مردود کہتے ہیں۔آیت ﴿...لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾ کے تحت محمد عبدہ امام رازی پر یوں تنقید کرتے ہیں:

رازی وغیرہ کا زعم ہے کہ یہ آیت حجیتِ قیاس پر دلیل ہے حالانکہ اس بات کا تعلق تو اصولیین سے ہے۔انہوں نے ﴿يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ سے ایک فنی اصطلاح پر دلیل لی ہے۔ جبکہ قرآن مجید میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہی نہیں ہوا۔ پس ان سب حضرات کا قول مردود ہے۔[1]

آثارِ صحابہ اور جمہور مفسرین کے برعکس تفسیر

آثارِ صحابہ اور سلف کے تفسیری سرمایہ سے قطع نظر حریتِ فکر کی بنا پر محمد عبدہ کے طرز تفسیر کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔

(i) **سورۃ البقرۃ آیات 8 تا 20** کی تفسیر وہ یوں کرتے ہیں:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ○ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ○ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾

- یہ آیات لوگوں کے اس گروہ کے بارے میں ہیں جو ہر وقت اور ہر دور میں پایا جاتا ہے۔
- یہ آیات زمانۂ نزول قرآن کے منافقین کے بارے میں نہیں ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے۔
- اس میں ان لوگوں کے بارے میں بتایا گیا ہے جن کا اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان تقلیدی اور ضعیف ہوتا ہے۔ایسا تقلیدی اور ضعیف ایمان اخلاق واعمال پر کوئی اثر نہیں رکھتا۔ایسے لوگ ظواہرِ عبادات، صلوٰۃ وصدقات کو محض دکھاوے کے لیے ادا کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اللہ ان سے راضی ہو جائے گا جبکہ وہ دیگر شرور مثلاً جھوٹ، رشوت، دھوکہ دہی، خیانت، لالچ وغیرہ میں مبتلا ہوتے ہیں تو ان اعمالِ بد میں ملوث ہونا بتاتا ہے کہ وہ اللہ پر ویسا ایمان نہیں رکھتے جیسا کہ واجب ہے اور جس سے اللہ راضی ہو۔
- خدع سے مراد ایسا ظاہری عمل ہے جس کی باطن تصدیق نہ کرتا ہو اور اس سے کسی دوسرے کی رضامندی حاصل کرنا مقصود

1- النساء 4: 83؛ تفسیر المنار، 244/5

ہو۔ یہاں قرآن کی مراد یہ ہے کہ یہ لوگ جو اہلِ کتاب میں سے ہیں ان کا اللہ پر ایمان ناقص ہے انہوں نے اللہ کی ویسی قدر نہیں کی جیسا کہ قدر کرنے کا حق تھا۔

- اپنے آپ کو دھوکہ دینے سے مراد یہ ہے کہ انسان کا نفس اسے برائی پر آمادہ کرتا ہے اور ضمیر اسے برائی پر لبیک کہنے سے روکتا ہے۔ تو انسان میں یہ کشمکش جاری رہتی ہے۔ طویل مذاکرہ کے بعد انسان کا نفس اسے حق سے پھیر دیتا ہے اور باطل کو خوب مزین بنا کر پیش کرتا ہے اور یہ عمل انتہائی پوشیدگی سے ہوتا ہے کہ انسان کو پتہ بھی نہیں چلتا۔
- **فی قلوبهم مرض** سے مراد عقل کو لاحق ہونے والا ضعف ہے اور ضعفِ عقل کے دو اسباب ہوتے ہیں۔ ایک فطری جنون اور پاگل پن اور دوسرا تقلید جس سے عقلی تربیت میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ مقلدین کا حال ہے جو اپنی عقل استعمال نہیں کرتے۔ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف43: 23] یہاں تک کہ روزِ قیامت یہ مقلدین کہہ اٹھیں گے ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الاحزاب33 :67][1]

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ○ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ○ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

- یہ آیات تقلید کے دھوکا ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اہلِ تقلید کے لیے باطل حق کے برابر ہوتا ہے اور تقلید کا یہ عملِ سوء ان کے نزدیک عملِ حسنہ ہے۔ ہر وہ بات جو ان کے رؤسا کی زبان پر نہ ہو وہ اسے قبیح سمجھتے ہیں۔
- مقلدین، مفسدین ہیں۔ جب مقلد فساد کے راستے پر چل رہا ہوتا ہے اور اسے اس فساد سے اصلاح کی دعوت دی جاتی ہے تو وہ دعوتِ اصلاح کرنے والے کو گمراہ خیال کرتا ہے اور اس سے عداوت رکھنے لگتا ہے اور کہتا ہے کہ میں اصلاح کے راستے پر ہوں۔ اس کے پاس اصلاح کی معرفت تو بس وہی ہے جو اس نے اپنے اکابرین سے حاصل کی ہے... وہ اپنے رؤسا کے راستے پر چلتا ہے اور ان کی تقلید میں کسی دوسرے کی بات سمجھنے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور یوں مقلد امت کے لیے درحقیقت مفسد ہوتا ہے۔ یہ مقلدین فساد و بگاڑ میں تمیز کرنے کی طرف سے اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ دوسرے بھی اس ہلاکت کا شکار ہو جائیں۔ اس سے بڑھ کر فساد کیا ہو گا کہ اتباعِ حق سے فرار ہوا جائے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہی لوگ مفسد ہیں۔ یہ فساد ان کی طبائع میں ان اکابرین کی تقلید کی وجہ سے داخل ہوا ہے جن کی عظمت کا وہ دم بھرتے ہیں۔ اسی لیے یہ لوگ معاند نہیں ہیں بلکہ ضعفِ اعتقاد میں مبتلا ہیں۔[2]

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ○ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ○ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾

- یہ آیات ہر زمانے اور ہر امت کے لوگوں کے بارے میں ہیں کسی خاص زمانے اور خاص لوگوں کے متعلق نہیں ہیں۔

1- البقرة 2: 8-10؛ تفسير المنار، 1/126-128

2- البقرة 2: 11-13؛ تفسير المنار، 1/132-133

- اپنے فائدے کو پیشِ نظر رکھنے والے لوگ جب مؤمنوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں ہم بھی وہی مانتے ہیں جو تم مانتے ہو اور جب فتنہ، فساد پھیلانے والے عمال ودعاۃ اور باطل کے مددگاروں سے ملتے ہیں تو ان کا دم بھرتے ہیں۔
- جن لوگوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی خرید لی یہ بات اس لیے فرمائی کہ ان لوگوں کے پاس کتبِ سماویہ موجود ہیں۔ جن میں ایک نبی کے آنے کی خبر ہے جو ان پر طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام کرے گا، تقلید کے بوجھ ان پر سے اتار دے گا، ان کی عقول کو آزادی کی نعمت عطا کرے گا اور انہیں عقل، شعور، دین وکتاب سے عمل کی راہوں کے انتخاب اور ارادے میں آزادی دے گا۔ پس انہیں کہا گیا ہے کہ احکام وعقائد میں رؤسا کی تقلید اور تحریف وتاویل کر کے تم جن گمراہیوں میں مبتلا ہو چکے ہو ان سے عقل استعمال کر کے اور اپنی کتاب میں غور کر کے باہر نکل آؤ۔ لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا بلکہ ہدایت یعنی عقل و دین پر اندھے پن کو ترجیح دے دی۔ عقل و دین جو ہدایت و نور ہیں کو تقلید اور خواہش نفس جو گمراہی و ظلمت ہیں سے تبدیل کر لینا ہی ہدایت کے بدلے گمراہی خریدنا ہے۔[1]

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ○ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾

- اس میں اللہ تعالیٰ نے تقلید کرنے والوں کی مثال دی ہے۔ "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا" سے مراد یہ ہے کہ جس کے پاس اللہ کا دین اور ہدایت آئی اس کے اسلاف اسی دین وہدایت پر چلے اور ثمرات سے مستفید ہوئے وہ براہ راست وحی سے رہنمائی لیتے تھے اور اس سے اپنے احوال کی اصلاح کرتے تھے۔ " فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ "یعنی پھر ان اسلاف کے بعد آنے والے وحی سے براہِ راست رہنمائی لینے کے راستے سے منحرف ہو گئے اور دین کی نعمت و سعادت کو اسلاف سے منسوب کر کے ان ہی کے اقوال سے دین اخذ کرنے لگے۔ پس اس طرح وہ تقلید کے راستے پر چل پڑے اور انہوں نے غور کرنا چھوڑ دیا کہ ان کے اسلاف نے سعادت و سیادت کیسے حاصل کی۔ یہاں تک کہ انہوں نے کتاب اللہ کا فہم خود حاصل کرنے کو ناجائز کر لیا یہ گمان کرتے ہوئے کہ کتاب اللہ کا فہم تو صرف اکابرینِ دین ہی حاصل کر سکتے تھے۔" وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ○ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ " یہی وہ لوگ ہیں کہ ہدایت سے جب ان کا ارد گرد روشن ہو چکا تھا تو وہ تقلیدِ خبیث کے اندھیروں میں گھر گئے۔ ان سے نورِ ہدایت چلا گیا اور ان پر گمراہی مسلط ہو گئی جس نے ان کے اندر نورِ فطرت جو شعور کو روشنی اور قوت دیتا ہے بھی بجھا دیا تو یہ لوگ اندھے بہرے ہیں جو نہ دیکھتے ہیں اور نہ سنتے ہیں۔[2]

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ○ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

- یہ ایسے فرد کی مثال ہے جو تقلید کے اندھیروں میں بالکل اندھا نہیں ہوا بلکہ اس میں نور ہدایت کی طرف لوٹنے کی رمق باقی ہے۔ برق وہ شعلہ ہے جو ارشاداتِ الٰہیہ کی طرف اسے متوجہ کرتا ہے کہ وہ ان کے معنی میں غور کرے اور تقلید کے اندھیروں

1- البقرة 2: 14-16؛تفسیر المنار، 137/1-141

2- البقرة 2: 17-18؛ تفسير المنار، 142/1

سے نکل کر نورالہی کی روشنی میں چلے۔رعد وہ انذارِالہی ہے جس کی آواز اس میں اضطراب وزلزال پیدا کرتی ہے جیسا کہ اللہ کے ارشادات ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الاحزاب 33: 67]اسے تقلید پر نادم کرتے ہیں اوراس سے اس کے نفس میں فطری نورِہدایت کا شعلہ روشن ہوتا ہے۔

- ظلمات وہ اندھیرا ہے جو رسوم وعادات، تقلیدی روش اور لوگوں سے اس خوف پر مشتمل ہے کہ اگر اس نے ان کا مخالف عمل اختیار کیا تو وہ اس کی مذمت کریں گے۔ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ آسمان سے نازل ہونے والے ارشاداتِ الٰہیہ ہیں۔[1]

یہ تفسیر بیان کرنے کے بعد محمد عبدہ، مفسرین کرام پر تنقید کرتے ہیں جو بالاتفاق درج بالا آیات (سورة البقرة 8-20) سے منافقین کا ذکر مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:

> قرآن مجید تاقیامت ہادی ومرشد ہے... یہ مخصوص اشخاص کے لیے وعظ ونصیحت وہدایت نہیں ہے۔ مفسرین کا یہ قول قابل قبول نہیں ہے کہ یہ آیات منافقین کے بارے میں نازل ہوئیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تھے۔ مفسرین کو وہم ہوا ہے ...کیونکہ انہوں نے قرآن مجید کو اپنا امام وہادی نہیں بنایا اور اپنے عقل وشعور کو استعمال نہیں کیا بلکہ اکابرین ومعاصرین کی تقلید پر اکتفاء کرلیا۔[2]

(ii)سورة الفلق آیت﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ کی تفسیر محمد عبدہ یوں کرتے ہیں:

- سحر کے لغوی معنی شے کو اس کی حقیقت سے پھیر دینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ [المومنون 23: 89] سے یہی مراد ہے کہ تم حقیقت سے کہاں پھر رہے ہو۔یعنی سحر اور افک ہم معنی ہیں۔
- سحر (جادو) جس سے میاں بیوی میں تفریق کروائی جاتی ہے[3] وہ مذموم حیلے ہیں جن سے شوہر کا دل بیوی کی طرف سے اور بیوی کو شوہر کی طرف سے بدل کیا جاتا ہے۔ عملِ سیاست میں تفریق اور حکومتوں میں خرابیاں پیدا کرنے کے لیے ایسے حربے ہوتے ہیں جن پر کتابیں لکھی اور دروس دیئے جاتے ہیں۔ میاں بیوی میں تفریق ان فسادی حربوں کی قبیح ترین صورت بتانے کے لیے بطور مثال پیش کی گئی ہے اور رہے شیاطین تو اللہ تعالیٰ نے انہیں منافقین کہا ہے۔
- فرعون کا سحر (جادو) بھی ایسا ہی ایک حیلہ تھا اسی لیے فرمایا کہ دیکھنے والوں کو لگا کہ گویا رسیاں دوڑ رہی ہیں یہ نہیں فرمایا کہ وہ سحر کی وجہ سے ضرور دوڑ رہی ہیں۔
- النفٰثٰت فی العقد سے مراد محبت والفت کے تعلقات قطع کرنے کی غرض سے باتیں ادھر ادھر لگانے اور پھیلانے والے لوگ ہیں جو فساد انگیزی کے لیے چغل خوری کرتے ہیں۔
- اگر یہ لوگ (یعنی مفسرین) کتاب اللہ (کے فہم) پر قدرت رکھتے اور لغت کو جانتے جو عاقل کے لیے کافی ہے تو ہر گز یہ لغو اور

1- البقرة 2: 19-20؛ تفسير المنار، 143/1، 146-147

2- تفسير المنار، 151/1

3- البقرة 2: 102

بے ہودہ گفتگو نہ کرتے اور نہ اسلام کو اس عیب (سحر) سے عار میں مبتلا کرتے۔[1]

جمہور مفسرین کا موقف

سورة البقرة اور سورة الفلق کی جن آیات میں محمد عبدہ نے تفسیری نکات ذکر کیے ہیں ان آیات کے بارے میں جمہور مفسرین کا موقف درج ذیل ہے۔

(i)سورة البقرةآیات 8تا20:

امام المفسرین علامہ ابن جریر طبریؒ، صحابہ و تابعین کے اقوال کی روشنی میں بیان کرتے ہیں کہ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کی صفات، طرزِ عمل اور اللہ کا ان کے ساتھ معاملہ بیان کیا ہے۔ آپ کی پیش کردہ تشریح کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

- تمام مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیات منافقین کے بارے میں نازل ہوئیں جن میں منافقین کی صفات کا ذکر ہے۔
- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی جماعت سے روایت ہے کہ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة 2: 8] سے مراد منافق ہیں۔
- منافق وہ ہے جس کے ظاہر و باطن اور قول و فعل میں فرق ہو۔ اس کا اعتقاد اور قلبی تصدیق قولی ایمان کے مطابق نہ ہو۔
- اللہ تعالیٰ نے منافقین کے ایمان کی نفی کی خبر دی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر بھی دی ہے کہ ان منافقین کا ایمان و اقرار بالبعث صرف زبانی ہے جبکہ ان کے دل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں موجود عزائم اس کے منافی ہیں۔
- منافقین نے قتل اور دنیوی مصائب سے بچنے کی خاطر ایمان کا لبادہ اوڑھ لیا ہے اور اپنے تئیں وہ سمجھتے ہیں کہ مؤمنین کی صف میں شامل ہو کر ان کو دھوکہ دے رہے ہیں۔ عنقریب وہ عذاب الیم میں مبتلا ہوں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عذاب سے نجات کے لیے قلبی تصدیق بھی ضروری ہے۔ بظاہر مومن ہو جانا اور دل میں کفریہ عقائد رکھنا عذاب الیم سے نجات نہیں دلا سکتا۔
- منافقین کے دل میں بیماری ہے۔ یہ نفاق اور قلبی اعتقاد کی بیماری ہے۔ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اور وحی کے بارے میں شکوک میں مبتلا ہیں۔ نہ ایمان و ایقان کے درجے پر ہیں نہ ہی اہلِ شرک کی طرح انکار کرتے ہیں بلکہ مذبذبين بين ذلك ہیں۔
- منافقین کا قلبی کفر و شک اور عملی طور پر معصیتِ الٰہی فساد ہے کیونکہ ارض و سماء میں اصلاح کا دار و مدار اطاعتِ الٰہی پر ہے اور معصیتِ الٰہی میں صرف فساد فی الارض ہے۔
- یہ آیات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے منافقین کے بارے میں نازل ہوئیں لیکن منافقین کی صفات کے حامل لوگ جو ان کے بعد آتے رہے وہ بھی ان آیات میں شامل ہیں۔
- منافقین کو جب ان کے غلط افعال اور معصیت سے روکا جاتا ہے تو وہ کہتے ہیں ہم تو اچھائی پر ہیں، ہم مسلمانوں اور اہلِ کتاب میں

1- الفلق 113: 4؛ تفسیر جزء عم، ص: 183

اصلاح کا ارادہ رکھتے ہیں۔

- اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اس دعویٰ کی تکذیب کی ہے کہ جب انہیں اطاعتِ الٰہی کی تلقین کی جاتی ہے تو کہتے ہیں ہم تو رشد وہدایت پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی تکذیب میں فرماتے ہیں کہ یہ امرِ الٰہی کے مخالف، حدود الٰہی سے تجاوز کرنے والے، فرائض کے تارک اور معصیت کے راکب ہیں۔
- ایمان کے بدلے کفر خریدنے سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے نفاق کی وجہ سے اخذ ضلالت میں ہدایت ترک کر دی ہے۔
- یہ منافق اور کافر جنہوں نے ہدایت کے بدلے ضلالت اور نفاق کو اپنا لیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو گمراہ کر دیا ہے۔ ان سے نورِ ہدایت سلب کر لیا ہے اور انہیں اندھیروں میں چھوڑ دیا ہے کہ کچھ نہیں دیکھتے۔
- ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا....الخ﴾ [البقرة 2: 17] آیت سے اللہ تعالیٰ نے منافقین کی مثال پیش کی ہے، جب انہوں نے زبانی ایمان کا اقرار کر لیا تو گویا ان کے ارد گرد روشنی ہوئی لیکن وہ اپنے نفاق کی وجہ سے حق کو دیکھنے کی صلاحیت سے محروم رہے۔ جب منافق کو نفاق چھوڑ کر کفر کی تاریکی سے نکلنے کا کہا جاتا ہے تو اسے ہدایت اور حق دکھائی نہیں دیتا۔ پس اللہ نے اسے ظلمات میں چھوڑ دیا ہے۔ اور اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ اہلِ نفاق دنیا میں مسلمانوں کے ساتھ مل جاتے ہیں، ان کے نکاح، وراثت، معاشرت وغیرہ میں شریکِ کار ہوتے ہیں لیکن جب مر جائیں گے تو اللہ تعالیٰ ان سے عزت کو سلب کر لے گا جیسے صاحب نار اپنی روشنی سلب کر لیتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ انہیں یومِ آخرت تک اندھیروں میں چھوڑ دے گا۔ اور اس میں مدینہ کے منافقین کا بھی حال بیان ہوا جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔ روشنی، ایمان اور ظلمت ان کا نفاق ہے۔
- منافقین ہدایت وحق کو نہ سنتے ہیں نہ دیکھتے ہیں اور نہ سمجھتے ہیں۔
- ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ ...الخ﴾، [البقرة 2: 19] منافقین کی مثال ہے۔ جب دنیوی آسانیاں ملیں تو دین کو تھام لیتے ہیں اور مشکلات میں بدک جاتے ہیں۔ جب اسلام کو عزت وغلبہ حاصل ہو تو مومنین کی صف میں شامل ہو جاتے ہیں اور جب اسلام مغلوب کیفیت میں ہو تو مسلمانوں سے الگ ہو جاتے ہیں۔ برق ایمان، ظلمات ان کی گمراہی ونفاق کا اندھیرا ہے یہ کبھی ایمان کی طرف جھکتے ہیں اور کبھی پھر نفاق پر اڑ جاتے ہیں۔ ظلمات وہ آزمائشیں بھی ہیں جو راہِ اسلام میں آتی ہیں، رعد تخویف اور برق منافقین کی قرآن میں بیان کردہ نشانیاں ہیں۔ صیب یعنی بارش، اسلام ہے اور ظلمات ان منافقین کے شبہات، نفسانی اغراض اور مرض، نفاق ہے۔ رعد، عذابِ الٰہی سے ڈرانے والی آیات ہیں اور برق ایمان، فتوحاتِ اسلام اور غلبۂ دینِ حق ہے۔ جب غلبۂ اسلام اور دنیوی فوائد کی برق کوندتی ہے اور اسلام کا نور چمکنے لگتا ہے تو اسلام کی طرف چل پڑتے ہیں اور جب اغراضِ نفسانی کی ظلمت وتاریکی کا غلبہ ہوتا ہے اور احکامِ اسلام کی آزمائشیں آئیں جیسا کہ جہاد وقتال کا حکم وغیرہ تو رک جاتے ہیں۔ اوپر والی مثال میں فرمایا کہ ان کا نور بصیرت وبصارت اور سماعت کی صلاحیت سلب ہو چکی ہے۔ اس مثال میں فرمایا اگر اللہ چاہتا تو ان کی سماعت وبصارت سلب کر لیتا کہ ان کا نورِ فطرت ابھی مکمل سلب نہیں ہوا۔[1]

تفاسیر مفاتيح الغيب، تفسير القرآن العظيم، الدرالمنثور اور روح المعانی بھی آیاتِ زیر بحث کی تشریح میں تفسیر جامع

1- جامع البيان، 1/274-384

البیان کی تابع اور مؤید ہیں۔[1]

پس یہ آیات منافقین، ان کی صفات، رویے اور انجام کے بیان پر مشتمل ہیں نہ کہ مقلدین اور ان کے احوال پر۔ مفسدین سے مراد منافقین ہیں اور آگ و بارش کی مثال میں بھی منافقین کے حال کا بیان ہے۔ نیز یہ آیات عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے منافقین کے بارے میں نازل ہوئیں، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صحابہ و تابعین کے نزدیک اس آیت کا اطلاق صرف مدینہ کے منافقین پر ہوتا ہے، بلکہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ نزلت فی کذا تو اس سے مراد نزولِ آیت کے وقت، افراد اور معاملے کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے اور جو آیات اپنے معنی کے اعتبار سے عموم کو شامل ہوں ان کا حکم اس سبب نزول کے ساتھ خاص نہیں ہوتا جیسا کہ علامہ طبری، امام رازیؒ، حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ جلال الدین السیوطیؒ نے واضح کیا ہے کہ اس آیت کا اطلاق تمام منافقین پر ہوتا ہے جن کے قول و فعل و ظاہر و باطن میں فرق ہو۔

امام رازیؒ نے قلب و لسان سے ایمان کے اقرار، انکار و سکوت پر منافقین کی بارہ (12) اقسام ذکر کی ہیں اور ان اقسام کی رو سے ان کے منافق، کافر یا مومن ہونے کا حکم لگایا ہے۔ ان اقسام میں انہوں نے ایک قسم ان منافقین کی ذکر کی ہے جو تقلیدی اعتقاد سے ایمان رکھتے ہیں۔ ایسے فرد کے لیے تقلیدی اعتقاد سے حاصل ہونے والے ایمان پر سکوت، انکار یا اقرار کرنے کی صورت میں حکم لگے گا۔ اس تقلیدی اعتقاد میں امام رازیؒ ایمانیات کے مسئلہ پر بات کرتے ہیں کہ والدین یا اہلِ علاقہ سے اسے دینی اعتقادات منتقل ہوئے، اب اس پر اقرار باللسان و تصدیق بالقلب لازم ہے۔ اگر اقرار و تصدیق کرے تو مومن ہے۔ اگر انکار کرے تو کافر ہے لیکن اگر سکوت اختیار کرے یا اقرار و انکار مجبوری و اضطراری حالت میں کرے تو منافق ہے۔ منافقین کی ان تمام اقسام کا ذکر کرتے ہوئے امام رازیؒ نے مجموعی طور پر تفسیر میں منافقین پر اللہ کی تنبیہ اور ان کا طرزِ عمل بیان کیا ہے۔[2]

محمد عبدہ نے تقلید کو اکابرینِ امت کے فہم دین سے استفادہ پر محمول کیا ہے۔ یوں محمد عبدہ نے اتباعِ آثار کی مذمت اور آزادیٔ فکر کا ثبوت قرآن سے فراہم کرنے کے لیے ان آیات کی جو تفسیر کی ہے، وہ جمہور مفسرین کے خلاف ہے۔

(ii) سورۃ الفلق آیت 4:

جمہور مفسرین کے بیان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

- اس آیت میں ساحروں یعنی جادوگروں کے شر سے اللہ کی پناہ مانگی گئی ہے، یہ گرہوں میں پھونک کر جادو کا عمل کرتے ہیں۔
- تفسیری روایات کے مطابق سحر یعنی جادو ایک باطل علم ہے، جسے شیاطین اور ارواحِ خبیثہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد شیاطین نے اسے لوگوں میں پھیلایا۔
- سحر یعنی جادو کرنے والے کی حد اسے قتل کرنا ہے۔ جیسا کہ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: "حَدُّ السَّاحِرِ ضَرْبَةٌ بِالسَّيْفِ."[3] امام ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تعامل رہا ہے۔ امام مالکؒ سے بھی یہی قول منقول

1- دیکھیے: الرازی، فخر الدین محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، 2/64-88؛ **تفسیر القرآن العظیم**، ص: 88-98؛ **الدر المنثور**، 1/156-177؛ آلوسی، شہاب الدین سید محمود بغدادی، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، 1/144-181

2- **مفاتیح الغیب**، 2/65-66

3- **الجامع (ت)**، ابواب الحدود، باب ما جاء فی حد الساحر، رقم الحدیث: 1460، ص: 464

ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جادو کرنے والے کا عمل کفر تک پہنچ جائے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔[1]

- معتزلہ جادو کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک جادو، کسی چیز کا تخیل اور بغرضِ فساد باتیں ادھر ادھر پھیلانا ہے جسے نمیمہ کہا جاتا ہے۔
- اہلِ سنت جادو اور اس کی تاثیر کے قائل ہیں۔ عاداتِ معروفہ کے برعکس امور کا ظہور جادو سے ہو سکتا ہے۔ یہاں تک کہ جادوگر اپنے جادو کے زور سے اڑ بھی سکتے ہیں۔ بشرطیکہ اللہ اس سحر میں تاثیر رکھے۔ یہ قول ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[2] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر سحر اور اس کے اثر، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آنے والی عورت کے واقعہ اور اس باب میں وارد متعدد حکایات کے سبب اختیار کیا گیا ہے۔[3]

یوں سحر (جادو) کے بارے میں محمد عبدہ کی تشریح، احادیث و آثار اور اہلِ سنت کے موقف سے متضاد ہے۔

حریتِ عقل اور تقلید

اب جہاں تک تعلق ہے محمد عبدہ کے قرآن کی تفسیر و تفہیم میں حریتِ عقل کے دعویٰ اور تقلید کی مخالفت کا تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں علامہ جلال الدین السیوطیؒ (م 911ھ) کا وہ مسکت جواب بیان کیا جائے جو آپؒ نے "اصل الدين هو الاتباع" (دین کی اصل اتباع ہے) کا عنوان قائم کرتے ہوئے اتباعِ آثار و اقتدائے سلف کے مخالفین کو سوال و جواب کی شکل میں دیا جس کا منتخب حصہ درج ذیل ہے۔

> **سؤال قالوا قدجعلتم أصل الدين هو الاتباع ورددتم على من يرجع المعقول ويطلب الدين من قبله وهذا خلاف الكتاب لأن الله ذم التقليد فى القرآن وندب الناس الى النظر والاستدلال...ما قلناه فيه.**
>
> **الجواب:....وأما لفظ التقليد فلا نعرفه جاء فى شئ من الاحاديث و أقوال السلف فيما يرجع الى الدين وانما ورد الكتاب والسنة بالاتباع وقد قالوا ان التقليد قبول الغير من غير حجة وأهل السنة انما اتبعوا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله نفس الحجة فكيف يكون هذا قبول قول الغير من غير حجة فان المسلمين قد قامت لهم الدلائل السمعية على نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم لما نقل الينا أهل الاتقان والثقات من الرواة ما لا يعد كثرة من**

1- الجامع (ت)، ابواب الحدود، باب ما جاء فی حد الساحر، رقم الحدیث: 1460، ص: 465؛ امام شوکانیؒ نے یہ اثر نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جادوگر مرد و عورت کو قتل کرنے کا فرمان جاری کیا تھا جس پر تین جادوگروں کو قتل کیا گیا۔ نیز حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا پر ان کی لونڈی نے جادو کیا تھا جس پر اسے قتل کر دیا گیا۔ دیکھیے: الشوكانى، محمد بن على، **نيل الاوطار من اسرار منتقى الاخبار**، كتاب الحدود، باب ما جاء فى حد الساحر دو ذم السحر و الكهانة، 471/13

2- البقرة 2: 102

3- تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: **جامع البيان**، 749/24-751؛ **مفاتيح الغيب**، 194/32-195؛ **تفسير القرآن العظيم**، ص: 2054-2055؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، **فتح البارى**، 222/10-236؛ **نيل الاوطار**، 475/13

المعجزات والبراهين والدلالات التی ظهرت عليها وقد نقلها اصحاب الحديث فی کتبهم ودونوها. وليس المقصود من ذکرها فی هذا الموضوع بيانها بتفاصيلها وانما قصدنا بيان طريق أهل السنة فلما صمت عندهم نبوته ووجدوا صدقه فی قلوبهم وجب عليهم تصديقه فيما أنبأهم من الغيوب ودعاهم اليه من وحدانية الله عزوجل واثبات صفاته وسائر شرائط الاسلام وعلی أنا لا ننکر النظر قدر ما ورد به الکتاب والسنة لينال المؤمن بذلک زيادة اليقين وثلج الصدر وسکون القلب.[1]

سوال: تم نے دین میں اتباع کو اصل بنالیا ہے اور معقول کی طرف رجوع کرنے کی تردید کی ہے۔ یہ قرآن کے خلاف ہے کیونکہ قرآن تقلید کی مذمت کرتا ہے اور نظری استدلال وتدبر کی تلقین کرتا ہے؟.... جو ہم نے اس بارے میں کیا ہے۔

جواب..... لفظ "تقلید" ہم اسے نہیں پہچانتے۔ احادیث اور اقوالِ سلف میں اس کے بارے میں ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ دین کے لیے تقلید کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ کتاب وسنت میں لفظ "اتباع" آیا ہے۔ تقلید کسی شخص کا قول بغیر دلیل کے قبول کرنا ہے جبکہ اہل سنت قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرتے ہیں۔ قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم خود دلیل ہے تو یہ کس طرح کسی شخص کا قول بغیر دلیل کے قبول کرنا ہو سکتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر براہین ودلائل موجود ہیں جو ثقہ رواۃ سے ہم تک منتقل ہوئے ہیں اور کتب کی صورت میں مدون ہیں۔ اس کی تفصیل بیان کرنا یہاں مقصود نہیں ہے۔ ہمارا مقصد اہل سنت کا طریقہ بتانا ہے کہ ان کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت ثابت ہے اسی لیے وہ ان تمام اخبار کی تصدیق کرتے ہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی وحدانیت، اثباتِ صفات اور تمام شرائطِ اسلام کے بارے میں دی ہیں اور اس بات کے منکر نہیں ہیں کہ کتاب وسنت میں اس قدر عقل ونظر استعمال کریں جس سے مؤمن کے یقین اور سکونِ قلب میں مزید اضافہ ہو۔

اس کے بعد علامہ جلال الدین السیوطیؒ عقل ونظر کو نقل وروایت پر مقدم رکھنے والوں کا طریق اور عیوب ذکر کرنے کے ذیل میں بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کہے کہ دین تو بہت ہیں میں ان میں غور کر کے جسے صحیح سمجھوں گا اختیار کر لوں گا اور جو غلط لگے اسے ترک کردوں گا تو کیا اسے ایسا کرنے کی اجازت دے دی جائے گی کہ وہ اللہ کی اطاعت میں ایسا کرے کہ اللہ نے اسے غور وفکر اور تدبر وتفکر کا حکم دیا ہے اور اگر وہ فوت ہو جائے تو کیا وہ اللہ کا اطاعت گزار بندہ شمار ہوگا، ایسا نہیں ہے۔ اگر وہ دینِ اسلام چھوڑ دے اور تائب نہ ہو کہ اسلام میری عقل سے باہر ہے تو وہ مرتد ہے اور اس کا قتل واجب ہو جاتا ہے۔ پھر اس سلسلۂ کلام میں علامہ جلال الدین السیوطیؒ آزاد

1- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن ، **صون المنطق والکلام عن فنی المنطق والکلام**، 1/223-224

اور بے لگام عقل کو سببِ فساد و جدال قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تم دیکھو گے کہ زندقہ، الحاد اور تمام انواعِ کفر و ضلالت و بدعات کی ابتدا نظر و فکر سے ہی ہوئی ہے۔[1]

ابن قیمؒ تقلید کے بارے میں کہتے ہیں:

فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل وأما بدون الدليل فإنما هو تقليد.[2]

اس پر کوئی اختلاف نہیں کہ علم وہ معرفت ہے جو دلیل سے حاصل ہو اور جو بغیر دلیل کے حاصل ہو وہ تقلید ہے۔

تقلید کی درج بالا تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ کی آثار و اسلاف کی اتباع اور منقولات کی روشنی میں تفہیم و تفسیر کی مخالفت و تنقید بے وزن اور بے بنیاد عذر ہے۔ ائمہ دین نے دین کی تشریح و تفہیم کے لیے دلائل کے ساتھ آثارِ صحابہ و تابعین اور سلف کی متابعت اختیار کی ہے۔

سفیان ثوریؒ "**انما الدين بالآثار**"[3] اور "**عليكم بالاثر**"[4] کے الفاظ سے اخذِ دین میں احادیث اور آثارِ صحابہ کو لازمی قرار دیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں:

عليک بالاثر وطريقة السلف واياک وكل محدثة فانها بدعة.[5]

تم پر لازم ہے کہ آثار اور طریقِ سلف پر چلو، (دین میں) نئی باتوں سے بچو کیونکہ ہر نئی بات بدعت ہے۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

من ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدمه، ووكل إليه النظر فيه غير ملوم.[6]

تفسیر قرآن میں جو شخص اسلاف پر اعتماد کرے اور اپنی فکر ان ہی کے سپرد کر دے اس پر کوئی ملامت نہیں ہے۔

بدعت کے بارے میں امام سیوطیؒ نقل کرتے ہیں:

سئل أبو حفص ما البدعة؟ قال: التعدى فى الاحكام والتهاون بالسنن واتباع

1- تفصیل کے لیے دیکھیے: صون المنطق، 224/1-231

2- **اعلام الموقعين**، 11/2؛ نیز دیکھیے: **الصواعق**، 1590/4 (فالتقليد قبول قول الغير بغير حجة)

3- **صون المنطق**، 193/1

4- ایضاً، 98/1

5- ایضاً، 100/1

6- **الموافقات**، 671/3

الاراء والاهواء وترك الاقتدا والاتباع واخرج عن ابى على الجوزجانى انه سئل كيف الطريق الى الله؟ قال: أصح الطريق وأعمرها وأبعدها من الشبه اتباع الكتاب والسنة قولا وفعلا وعزما وعقدا ونية لأن الله تعالىٰ قال ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ فسأله كيف الطريق الى اتباع السنة قال: مجانبة البدع واتباع ما اجتمع عليه الصدر الأول من علما الاسلام وأهله والتباعد من مجالس الكلام وأهله ولزوم طريقة الاقتدا والاتباع.[1]

ابو حفص سے پوچھا گیا بدعت کیا ہے، جواب دیا: احکام میں حدود سے تجاوز، سنن سے لاپرواہی، آراء و اھواء کا اتباع اور اقتدا و اتباعِ اسلاف کا ترک کر دینا۔ پھر طریق الی اللہ کے بارے میں پوچھا گیا، جواب دیا: صحیح ترین طریقہ وہ ہے جو ہر طرح کے شبہ سے صاف ہے وہ نیت و عزم کے ساتھ قولی و فعلی طور پر کتاب و سنت کی اتباع کرنا ہے۔ پھر پوچھا گیا، اتباع سنت کا راستہ کیا ہے، جواب دیا: بدعت سے اجتناب کرنا اور صدر اول کے علمائے اسلام اور ان کے ہم خیال دیگر علما کی اتباع کرنا، کلامی مجالس سے دور رہنا اور اقتدا و اتباع کے طریقے پر لزوم اختیار کرنا۔

اس سے معلوم ہوا کہ سنن و آثار سے صرفِ نظر کر کے اپنی عقل و نظر پر اعتماد کرنے والے اہل الرائے ہیں اور ان کی روش قابل مواخذہ ہے۔ قرآن حکیم جو دین کا منبع و مصدر ہے کی تفہیم و تفسیر کے لیے مجرد عقل و نظر کو ماخذِ اصلی قرار دے کر علماامت کے فیضانِ علمی سے مستفید ہونے کی مخالفت کا راستہ اختیار کرنا راست فکر مفسر کو زیب نہیں دیتا ہے۔

علما سے اخذِ علم پر یہ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دلالت کرتی ہے:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ العَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العلما حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.[2]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ علم کو لوگوں کے سینوں سے کھینچ کر نہیں سمیٹے گا بلکہ علما کی موت سے علم کو سمیٹ لے گا۔ جب ان میں کوئی عالم باقی نہیں رہے گا تو لوگ جہلاء کو اپنا رئیس بنا لیں گے۔ وہ اپنی رائے سے (دین کے بارے میں) بتایا کریں گے پس وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

1- صون المنطق، 117/1؛ نیز دیکھیے: کتاب هذا، 190/1

2- الجامع الصحيح (ب)، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم الحديث: 100، ص:23؛ الجامع (ت)، ابواب العلم، باب ماجاء فى ذهاب العلم، رقم الحديث: 2652، ص:790

یہ حدیث علما کے ذریعہ علم منتقل ہونے اور دین کے فہم میں علما پر اعتماد کرنے کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔ اکابرین سے حصیل علم کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَخَذُوا الْعِلْمَ مِنْ أَكَابِرِهِمْ فَإِذَا أَخَذُوهُ عَنْ أَصَاغِرِهِمْ وَشِرَارِهِمْ هَلَكُوا. [1]

لوگ تب تک خیر پر ہیں جب تک اپنے اکابر سے علم حاصل کرتے رہیں پس جب وہ اپنے چھوٹے اور بُرے لوگوں سے علم لینے لگیں تو وہ ہلاک ہو گئے۔

امام شاطبیؒ نے بیان کیا ہے کہ تحصیلِ علم کا نافع ترین طریقہ اہلِ علم کی اقتدا ہے۔ تابعین اور ان کے مابعد حضرات اسی طریقہ پر رہے ہیں۔ اگر اقتدا کو ترک کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ اتباعِ ہویٰ ہو گا۔ فرماتے ہیں:

ترك الاقتدا دليل على أمر حدث عند التارك أصله اتباع الهوى. [2]

اقتدا کو ترک کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تارک، دین میں نئی باتیں ایجاد کرے گا، تارک کے اس عمل کی بنیاد نفسانی خواہشات کی پیروی ہے۔

اسی لیے دین کا صحیح علم و فہم حاصل کرنے کے لیے ائمہ امت، اقتدائے اسلاف کے طریقے پر چلتے رہے ہیں، امام جلال الدین السیوطیؒ فرماتے ہیں:

...اهل الحديث والآثار لأنهم اخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف و قرنا عن قرن إلى أن انتهوا الى التابعين وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا طريق الى معرفة ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس من الدين المستقيم والصراط القويم الا هذا الطريق الذى سلكه اصحاب الحديث. [3]

اہلِ حدیث و آثار نے دین سلف سے لیا ہے۔ عہد بہ عہد یوں ہی خلف، سلف سے دین اخذ کرتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ سلسلہ تابعین تک پہنچتا ہے تابعین نے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین سمجھا ہے۔ لوگوں کے لیے معرفتِ دین کا ایک یہی راستہ ہے اور اس صراطِ قویم کے علاوہ (دین کے فہم و شرح کا) اور کوئی راستہ (درست) نہیں ہے۔

جو لوگ آثار اور سبیل المؤمنین کے متبعین پر طعن کرتے ہیں انہیں خطیب بغدادیؒ نے مؤثر اور بلیغ جواب دیا ہے جس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

1- الشاطبی، ابراهيم بن موسى، **الاعتصام**، 100/3

2- **الموافقات**، 55/1؛ اہلِ علم کی اقتدا میں تحصیلِ علم کے دلائل کے لیے ملاحظہ کیجیے: **الموافقات**، 1/53-57

3- **صون المنطق**، 218/1

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [1] سے ملحدین اہلِ سنن و آثار پر طنز کرتے ہیں اور ائمہ صادقون نے امت کو جو (سرمایۂ علمی) منتقل کیا ہے اس پر طعن و تکذیب کرتے ہیں۔ کیا یہ لوگ خود اپنا حال نہیں دیکھتے، کسی دینی مسئلہ کے بارے میں جاننا ہو تو اپنے اہلِ علم سے استفتاء کرتے ہیں تو ایک جانب تقلید اگر گناہ اور ممنوع ہے تو اپنے یہاں خود ہی اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے بعد خطیب بغدادیؒ نے سلسلۂ دلائل میں امام اوزاعی اور یزید بن ذریع رحمہااللہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

وأخرج عن الاوزاعی قال: علیک بآثار من سلف وإن رفضک الناس وإیاک ورأی الرجال وإن زخرفوه بالقول فإن الامر یتجلی وأنت علی طریق مستقیم.

وأخرج عن یزید بن ذریع قال:...واقتفی آثار الفقهاء والمحدثین لوجد فی ذلک ما یغنیه عما سواه واقتفی بالاثر عن رأیه الذی رآه... [2]

تم پر آثارِ سلف (کا اتباع) لازم ہے اگرچہ لوگ تمہیں چھوڑ دیں۔ لوگوں کی (آزاد اور بے لگام) رائے سے بچنا خواہ ان کی بات کتنی ہی مزین و خوبصورت ہو۔ پس بے شک معاملہ واضح ہو چکا ہے اور تم اسی طرح سیدھے راستے پر رہو گے... فقہاء و محدثین کے آثار پر ثابت قدم رہنا کہ ان کا علم و حکمت تمہیں ماسوا سے بے نیاز کر دے گا۔ اور ایسے شخص کی رائے کے مقابلے میں اثر کو پکڑے رکھنا جو صرف اپنی فکر و نظر سے ہی دیکھتا ہے۔

محمد عبدہ نے اتباعِ آثار اور اقتدا اسلاف میں جمہور کے عین برعکس تفسیری اصول اختیار کیا ہے۔ البتہ اسرائیلیات کے بارے میں آپ کا موقف جمہور کے موافق انہیں نا قابلِ اعتبار ماخذ تفسیر سمجھتا ہے۔ [3]

الحاصل، **اصل الدین الاتباع** ہی حق اور صحیح راستہ ہے جس پر اہلِ حدیث و آثار قائم ہیں۔ ان کے مقابلے میں معترضین نے **اصل الدین العقل والنظر** کا راستہ اختیار کیا ہے اور ان کے بارے میں امام ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم فإذا سمعوا شيئا من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم فإن استقام لهم قبلوه وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستكرهة فحادوا عن الحق وزاغوا عنه. [4]

عقل و آراء کی طرف رجوع کرنے والے جو کتاب و سنت کو اپنی عقل کے معیار پر پیش کرتے ہیں اگر عقل اسے درست تسلیم کر لے تو قبول کر لیتے ہیں اور اگر ان کی میزانِ عقل پر پورا نہ اترے تو رد کر دیتے ہیں اور اگر کتاب و سنت کی قبولیت پر مجبور ہوں تو تاویلاتِ بعیدہ اور معانیٔ

1- البقرة 2: 15

2- صون المنطق، 194/1؛ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: کتاب ھذا، 192/1-197

3- دیکھیے: مقالۂ ہذا، ص: 141-142

4- الصواعق، 1593/4

متلرھۃ سے اس میں تحریف لرتے ہیں۔ یہ لوک حق سے دور جاپڑے ہیں اور دین سے الگ ٹیڑھے راستے پر گامزن ہوگئے ہیں۔

اس طرح محمد عبدہ نے آثارِ صحابہ اور ماقبل مفسرین سے عدم اخذ واستفادہ کا اصول قائم کرتے ہوئے حریتِ عقل و نظر کی بناپر تفسیر کرنے کا جو اصول مقرر کیا ہے یہ امت کے مسلمہ و معمول بہ تفسیری اصولوں کی روشنی میں مذموم ہے۔



فصل سوم: عقلی و سائنسی رجحان

مغربی فکر و تہذیب کے علم سے مرعوب و مغلوب مصری معاشرہ انیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی حیران کن علمی معروضات کا سامنا کر رہا تھا۔ مغرب کی سائنسی ترقیات سے جدید تعلیم یافتہ مصری طبقے کے سامنے مغربی منہاج کے مطابق اشیاء کی حقیقت و ثبوت کے لیے حواس اور عقل کا معیار و میزان قرار پانا ناقابلِ گریز عمل تھا۔ اب انسان کسی شے کے عدم سے وجود، وجود سے عدم کے لیے اور ماورائے حواس امور کے دائرہ عقل میں سمونے کے لیے مادی تعبیرات و اسباب کا طالب تھا۔ نیز چونکہ مغرب کی سائنسی ترقی کا انحصار مذہب پر نہیں بلکہ عقل پر تھا اور مغرب نے جدیدیت کے سفر میں مذہب کو نہ صرف غیر ضروری بلکہ محارب سمجھ لیا تھا لہٰذا مسلمانوں کے سامنے یہ مرحلہ درپیش ہوا کہ وہ اسلام کی ایسی تعبیرات کریں جو جدید دور میں دین اور عقل کو باہم موافق رکھ سکے۔

محمد عبدہ نے اپنی تفسیر میں یہی کوشش کی۔ انہوں نے عقل کو اولین اور مرکزی اہمیت دیتے ہوئے آیات کی عقلی و سائنسی توجیہات پیش کیں تاکہ جدید ذہن حقائقِ قرآن کو قبول کرنے پر آمادہ ہو سکے۔ اسی غالب عقلی رجحان کے سبب محمد عبدہ ہر مسلمان پر دین میں تعقل و تفکر کو لازمی قرار دیتے ہیں اور آباء و اجداد سے ملنے والے دین کو بغیر تدبر و تفقہ کے تسلیم کرنا درست نہیں سمجھتے۔ چنانچہ سورۃ البقرۃ آیت ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> **و أن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه...لا ينظرون في آيات الله في أنفسهم وفي الآفاق.**[1]
>
> ایک آدمی تبھی مؤمن ہو سکتا ہے جب اپنے دین کو عقل سے سمجھے اور اسے خود سے جانے یہاں تک کہ اس پر مطمئن ہو جائے، جو بغیر عقل کے تسلیم کرے اور بغیر سمجھے عملِ صالح کرے وہ غیر مؤمن ہے کیونکہ ایمان کا مقصد انسان کو خیر کی طرف ایسے مائل کرنا نہیں ہے جیسا کہ حیوان کو مائل کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ علمِ الٰہی اور عرفانِ دینی سے عقل ترقی کرے اور نفس کا تزکیہ ہو۔ پس وہ نیکی اس لیے کرے کیونکہ وہ سمجھتا ہو کہ یہ نیکی، خیر، نفع بخش اور اللہ کی رضا کے مطابق ہے۔ اور برائی اس لیے ترک کرے کہ وہ سمجھتا ہو کہ اس سے عاقبت کی خرابی اور دین و دنیا کا ضرر ہے۔ اس طرح وہ اپنے اعتقاد میں بصیرت و عقل پر ہوتا ہے۔ اور اپنے آباء و اجداد سے ملنے والے دین کو یوں ہی تسلیم نہیں کر لیتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کا وصف بتایا ہے کہ وہ سماعِ حق میں تدبر و فہم سے کام نہیں لیتے اور اپنے علم و اعتقاد کے بارے میں اپنی عقل سے کچھ نہیں بولتے اور نہ ہی آفاق و انفس میں اللہ کی نشانیوں پر غور کرتے ہیں۔

1- البقرة 2: 171؛ تفسير المنار، 2/75-76

محمد عبدہ نے تفہیم و توضیحِ قرآن میں عقل کو اولین اساس قرار دیا ہے۔ نیز تفسیرِ آیات میں بھرپور کوشش کی ہے کہ وحی، حواس اور عقل کے معارض ثابت نہ ہو۔ محمد عبدہ کے نزدیک عقل کا مقام و مرتبہ اور تفسیرِ آیات میں ان کا عقلی و سائنسی اسلوب ذیل کی سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔

محمد عبدہ کے نزدیک عقل کا مقام و مرتبہ

محمد عبدہ کے نزدیک عقل کا مقام جو مختلف آیات کی تفسیر سے واضح ہوتا ہے اسے درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

- **عقل۔خیر و شر، حق و باطل میں تمیز کرتی ہے**

محمد عبدہ، سورۃ اللیل آیت ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> **اننا خلقنا الانسان وجعلنا من جوهر انسانيته العقل و الاختيار والهمناه التمييز بالعقل بين الحق والباطل وبين الخير والشر.** [1]

> ہم نے انسان کو تخلیق کیا اور اسے جوہرِ انسانیت، عقل و اختیار سے بنایا اور اسے عقل سے حق و باطل، خیر و شر کے درمیان تمیز سکھائی۔

سورۃ الشمس آیت ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ کی تفسیر یوں کرتے ہیں:

> **فان تمام التسوية أن وهبها العقل الذى يميز بين الخير والشر ...ومن رجع طريق الشر خاب.** [2]

> جب انسان کو متناسب بنا دیا تو اسے عقل عطا کی جو خیر و شر میں تمیز کرتی ہے۔ فجور وہ ہے جو انسان کو خسران و ہلاکت کی طرف لاتا ہے اور تقویٰ وہ ہے جو انسان کی سوءِ عاقبت سے حفاظت کرتا ہے اور وہ اعمال جن سے نفوس کو مشقت ہے وہ ذوی العقول میں معروف ہیں یعنی وہ اعمال جن سے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ آیت ہذا، اپنے معنی میں آیت ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نفوس کو قوتِ تمیز و قوتِ اختیار عطا کر دی ہے۔ پس جو طریقِ خیر پر چلا کامیاب ہوا اور جو طریقِ شر پر چلا ناکام ہوا۔

سورۃ البلد آیت ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ○ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ○ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ، نعمتِ عقل جو حسن و قبح، نفع و ضرر، خیر و شر میں تمیز کرتی ہے، کے لیے ہر انسان کو اللہ کے حضور شکر گزاری کا رویہ اختیار کرنے پر متوجہ کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:

> **والعقل المميز بين الخير والشر النفع والضر...أن يشكر تلك النعم ويختار**

1- الليل 92: 12؛ **تفسيرجزء عم**، ص:103- 104

2- الشمس 91: 8؛ **تفسير جزء عم**، ص: 96

طريق الخير.

عقل جو خیر و شر، نفع و ضرر میں تمیز کرتی ہے اللہ تعالیٰ نے ہی انسانوں کو عقل کی اس خاصیت سے نوازا ہے اور اللہ قادر ہے کہ انسانوں سے اس کو سلب کر لے۔ اللہ کو کون عاجز کر سکتا ہے اس سے کہ وہ بصر، نطق اور عقل کو گم کر دے۔ پھر جس نے یہ تمام قویٰ عطا کیے ہیں اس سے ان کے اعمال پوشیدہ نہیں ہیں... ان نعمتوں کا ذکر اللہ تعالیٰ نے احسان مندی کے طور پر کیا ہے کہ انسان کو جو یہ قویٰ اور قوتِ تمیز عطا کی گئی ہے، حسن و قبح، خیر و شر میں تو انسان کو ان نعمتوں پر شکر گزار ہونا چاہیے، خیر کا راستہ اختیار کرنا چاہیے۔

- **عقل، فرقان ہے**

محمد عبدہ نے عقل کو فرقان قرار دیا ہے۔ سورۃ آل عمران کی آیت ﴿...وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ ○ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ...﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

إن الفرقان هو العقل الذي به تكون التفرقة بين الحق والباطل، وإنزاله من قبيل إنزال الحديد.[2]

بے شک فرقان، عقل ہے جس سے حق و باطل میں تفریق کی جاتی ہے اور اس کا انزال لوہا نازل کرنے کی قبیل سے ہے۔

- **عقل آلۂ فہم ہے**

محمد عبدہ کے نزدیک عقل ایسا آلۂ فہم ہے جس سے انسان اسباب پر نظر، حکم و اسرار کا ادراک، نفع و ضرر کی تمیز، توحید کی تکمیل، ایقان و سنن الٰہی کا استدلال اور شرک کو ترک کرتا ہے۔ سورۃ البقرۃ آیت ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ○ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

وإنما يعرفها حق معرفتها من وقف على السنن الإلهية...وإنما يشرك بالله أقل الناس عقلا وأكثرهم جهلا.[3]

ان مظاہر کائنات سے حق کی معرفت ہوتی ہے۔ اجسام کے اجتماع و افتراق، ان کے علو و ھبوط میں اللہ کے قوانین کی بابت معلوم ہوتا ہے جسے علما نے کشش ثقل اور کشش عامہ سے تعبیر کیا ہے۔ جو لوگ کائنات کے ان اسرار کو نہ سمجھیں وہ ایسے ہیں کہ ظواہر کائنات کو چوپایوں کی

1- البلد 90: 8-10؛ تفسير جزء عم، ص: 91؛ نیز دیکھیے: ص: 101- 102

2- آل عمران 3: 3-4؛ تفسير المنار، 133/3

3- البقرة 2: 163-164؛ تفسير المنار، 51/2

طرح دیکھ رہے ہیں۔ عقل جس کے ساتھ انسان کو ممتاز کیا گیا ہے آلۂ فہم ہے اور اسی لیے اللہ نے خبر دی ہے کہ ان تمام اجناس (مخلوقات کی اجناس) میں عقل والوں کے لیے نشانیاں ہیں وہ اس سے اسباب پر غور کرتے ہیں، حکم و اسرار کا ادراک کرتے ہیں، نفع و ضرر میں تمیز کرتے ہیں اور اس سے ایقان اور نظامِ کائنات کے قواعد، اللہ کے فضل، رحمت، قدرت اور استحقاقِ عبودیت پر استدلال کرتے ہیں۔ اپنے علم و عرفان میں اضافہ اور ایمانیات میں توحیدِ باری تعالیٰ کی تکمیل کرتے ہیں۔ شرک باللہ کرنے والے کم عقل اور اکثر جاہل ہوتے ہیں۔

- **مجرد عقل، معرفتِ حقائق کا مستند اور معتمد ذریعہ ہے**

سورۃ البقرۃ آیت ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ کی تفسیر میں **محمد عبدہ** نے صحیح راستے کی معرفت کے لیے صرف اپنی عقل پر بھروسہ کرنے کا اصول بیان کیا ہے اور کسی دوسرے انسان کی طرف رجوع کرنے والوں کو معرفتِ حق سے دور ترین قرار دیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

> عقل الشيء معرفته بدلائله وفهمه بأسبابه ونتائجه...ومن أين يعرف المقلد أن متبوعه يعقل ويهتدي.[1]

> عقل ایسی چیز ہے جو دلائل سے معرفت حاصل کرتی ہے اور اسباب و نتائج سے فہم اخذ کرتی ہے۔ لوگوں میں معرفتِ حق کے قریب ترین بحث و تفتیش کرنے والے لوگ ہیں جو دلائل میں غور و فکر کرتے ہیں۔ بحث و تفتیش کرنے والا اگر طریقِ استدلال اور موضوعِ بحث میں ایک دن غلطی کرے گا تو دوسرے دن درست بات تک پہنچ جائے گا کیونکہ عقل، صحیح فکر کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ لوگوں میں معرفتِ حق سے دور ترین لوگ مقلد ہیں جو بحث و تفتیش اور دلائل کی طلب میں نہیں پڑتے انہوں نے اپنے اوپر علم کے راستے بند کر لیے ہیں۔ یہ لوگ حق نہیں جانتے بلکہ صرف اتنا جانتے ہیں کہ فلاں کا قول ہے، یہ قول کے عارف ہوتے ہیں۔ اپنی عقل کے عدم استعمال سے ضلالت میں گھرے ہوئے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہ آیت عاقل مھتدی کی اتباع سے نہیں روکتی تو (ہم یہ کہیں گے کہ) بھلا مقلد یہ کیسے جانتا ہے کہ اس کا متبوع عقل رکھتا بھی تھا کہ نہیں، ہدایت پر تھا بھی کہ نہیں۔

- **حریتِ عقل و ارادہ، مسلمانوں کا امتیازی وصف تھا**

محمد عبدہ قاری کو مطلع کرتے ہیں کہ استقلالِ عقل و ارادہ جو آج یورپی مدنیت کی قوت ہے، یہ مسلمانوں کا طرۂ امتیاز تھی۔ اہلِ مغرب نے اسے ہم سے سیکھا جبکہ ہم اسے ترک کر کے ضعف کا شکار ہو گئے ہیں۔ سورۃ النساء آیت ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> وضع رؤساء النصرانية...على قواعد من الحرية الشخصية والاستقلال وكرامة

1- البقرۃ 2: 170؛ تفسیر المنار، 74/2

النفس.

نصرانیت کی مذہبی و سیاسی قیادت نے ایسا نظام بنا رکھا تھا جس سے انہیں وہ لشکر ملے جو ان کے ارادہ و رضا کے مطابق حرکت کرے جس طرف وہ چاہیں ادھر اسے پھیر دیں اور یہی ان کے ضعف وانحطاط کا سبب تھا کہ انہوں نے لوگوں کو ارادہ اور عمل کی آزادی سے محروم رکھا۔ پھر صلیبی جنگوں کے بعد انہوں نے مسلمانوں سے علم اور عقل و ارادہ کی آزادی سیکھی.... آج فرنگی مدنیت کی طاقت جس شخصی آزادی پر قائم ہے اور اس سے وہ مرتبۂ کمال پر پہنچ گئے ہیں ہم اس شخصی آزادی کے ضعف میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ یورپ نے حریتِ شخصیہ اور استقلالِ ارادہ سے اصلاحِ دینی کا کام کیا... انہوں نے اپنے تعلیمی اداروں کی بنیاد اسی آزادی اور حریتِ شخصی، استقلالِ ارادہ اور کرامتِ نفس پر رکھی۔

- **عقل، میزانِ قسط ہے**

محمد عبدہ، عقل کو ایک عادل اور منصف ترازو کا درجہ دیتے ہیں۔ سورۃ البقرۃ آیت ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

والمراد بإيتائه الحكمة من يشاء – إعطاؤه آلتها العقل كاملة مع توفيقه... وسهل التمييز بين الوسوسة والإلهام.[2]

حکمت عطا کرنے سے مراد، حکمت کا آلہ عقل عطا کرنا ہے اور یہ کہ انسان کو علومِ صحیحہ کی تحصیل میں اس آلہ کے حسنِ استعمال کی توفیق دی گئی ہے۔ پس عقل وہ میزانِ قسط ہے جس میں خواطر و مدرکات کا وزن کیا جاتا ہے اور اس سے تصورات و تصدیقات کے مابین تمیز ہوتی ہے۔ پس عقل کا رجحان حقائق کی طرف ہوتا ہے تو اوہام خود بخود بے وزن ہو جاتے ہیں۔ اور یوں وسوسہ اور الہام کے درمیان تمیز کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

- **عقل نورِ الٰہی ہے**

محمد عبدہ کے مطابق، دین کے راستے پر چلنے کے لیے عقل، اللہ کا نور ہے۔ جو شخص دین میں عقل کا استعمال ترک کر دے گویا اس نے اللہ کی روشنی کو بجھا دیا اور ظالموں کی صف میں شامل ہو گیا۔ سورۃ البقرۃ آیت ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ کی تفسیر میں ظلم کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

والمراد بالظلم في هذا المقام: الإعراض عن النور الإلهي وهو نور العقل...

1- النساء 4: 80؛ **تفسير المنار**، 228/5-229

2- البقرة 2: 269؛ **تفسير المنار**، 63/3

بل يضل عنه حتى يهلك.

اس مقام پر ظلم سے مراد نورِ الٰہی سے اعراض ہے۔ نورِ الٰہی، نورِ عقل ہے، جس سے آدمی دین کے راستے پر چلتا ہے۔ پس جو کوئی عقل کا چراغ بجھا کر اپنے اوپر ظلم کرتا ہے تو وہ اندھیروں میں گھِر جاتا ہے۔ وہ اس اندھیرے میں سیدھے راستے کی طرف نہیں جا سکتا جو اسے سعادت کی طرف لے جائے بلکہ وہ گمراہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔

- **حواس اور عقل نور ہیں، دین سے نور کی تکمیل ہوتی ہے**

محمد عبدہ، سورۃ البقرۃ آیت ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ سے یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ مؤمن کے اعتقاد پر سوائے اللہ کے کسی کا زور نہیں۔ اللہ تعالی نے انسان کو ھدایات عطا کی ہیں جو اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ یہ ھدایات حواس، عقل اور دین ہیں۔ اللہ تعالی نے ان ھدایات کے استعمال کی جانب بھی رہنمائی کی ہے۔ اور جب انسان انہیں استعمال کرتا ہے تو اسے ظلمات یعنی شبھات سے نکلنے کا نور ملتا ہے۔ محمد عبدہ کہتے ہیں:

أن المؤمن لا ولي له ولا سلطان لأحد على اعتقاده إلا الله تعالى...من الآيات البينات يتم لهم نورهم.[2]

مومن کے اعتقاد پر کسی کا زور اور سلطان نہیں ہے سوائے اللہ تعالی کے، جب ایسا ہے تو اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ھدایات کے استعمال کی طرف رہنمائی کی ہے۔ وہ ھدایات جو اللہ تعالی نے مومنین کو عطا کی ہیں، حواس، عقل اور دین ہیں۔ پس ان مومنوں کو جب کبھی کوئی شبہ پیش آتا ہے تو ان کے دلوں پر نورِ حق کی روشنی ہوتی ہے، جو ولایتِ الٰہی کی قوت وغلبہ ہے۔ یہ نور، عالمِ وجود میں حواس کا گشت اور اس میں پائی جانے والی کاریگری کا ادراک ویقین ہے، جو مومنین کو نور دیتا ہے اور فنونِ معقولات میں عقل سے غور وخوض کرنا ہے جو مومنین کو نور دیتا ہے اور دین جن آیاتِ بینات کو پیش کرتا ہے اس سے مومنین کا نور مکمل ہو جاتا ہے۔

- **نبی مرسل امت کے لیے عقل ہیں**

سطور مذکورہ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ کے نزدیک عقل وہ نور ہے جس کی روشنی میں انسان سیدھے راستے کا انتخاب کرتا ہے۔ عقل وہ فرقان ومیزان ہے جو خیر وشر کی تعیین وتمیز میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ عقل، علوم کی تحصیل وادراک کا وہ آلہ ہے جو انسان پر حقائق ومعارف کے باب وا کرتا ہے۔ فکر ونظر کے اس میلان میں عقل آزاد ہے کیونکہ وہ نورِ الٰہی اور میزانِ قسط ہے۔ اسباب کی تلاش اور ادراک کے سفر میں اگر عقل نتائج میں خطا بھی کرے تو مضائقہ نہیں۔ بالآخر عقل راہِ قویم کی طرف خود ہی انسان کو لوٹا دیتی ہے۔ نیز حواس اور عقل انسان کے لیے سعادت وخیر کے جو نشانات روشن کرتے ہیں، دین اسی روشنی کی تکمیل کرتا ہے۔

محمد عبدہ کے مطابق دین کا عقل میں کہاں اور کیا مقام ہے؟ یہ مندرجہ بالا سطور سے معلوم ہوا کہ دین، عقل پر حاکم نہیں ہے۔

1- البقرة 2: 258؛ تفسير المنار، 39/3

2- البقرة 2: 257؛ تفسير المنار، 34/3

معارف و حقائق کے جاننے میں عقل برتر اور بالادست ہے۔ دین عقل کی تائید اور حاصل شدہ نتائج کی تصدیق کرتا ہے۔ عقل اور دین معارض نہیں بلکہ دین، عقل کا حیاتِ انسانی میں اساسی کردار اور حیثیت تسلیم کرتے ہوئے عقل کا معاون و مددگار ہے۔

محمد عبدہ کے نزدیک عقل کی حیثیت و کردار کے موضوع میں آگے بڑھتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ محمد عبدہ نے نبی مرسل کو بھی عقل قرار دیا ہے۔ اِن کے مطابق اللہ تعالیٰ نے انسان کو معرفتِ حقائق کے لیے عقل عطا کی لیکن اللہ کے ہم پر کیا واجبات ہیں، عبادات، شکر گزاری، اس کی ذات پر ایمان اور حیاتِ اخروی وغیرہ کے حوالے سے، تو اس کے لیے ایک دوسری عقل کی ضرورت تھی۔ یہ دوسری عقل اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں میں براہِ راست ودیعت نہیں کی بلکہ نبی کی صورت میں یہ دوسری عقل انسانوں تک پہنچی ہے۔" **وهذا العقل هو النبي المرسل** "[1]اور" **إن الرسول عقل للأمة** "[2]کے الفاظ سے محمد عبدہ کہتے ہیں کہ رسول امت کی عقل ہیں۔

سورۃ البقرۃ آیت ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ اس نکتہ کو یوں بیان کرتے ہیں:

> **العلوم التي تحتاج إليها في حياتنا على أقسام:... إلى معلم آخر ينصر العقل على الهوى.**[3]
>
> ہمیں اپنی زندگی میں جن علوم کی ضرورت ہے ان کی یہ اقسام ہیں: 1۔ وہ علم جس میں ہمیں استاد کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ محسوسات اور وجدانات۔ 2۔ وہ علم جس کے لیے ہم کوئی استاد نہیں پاتے جیسا کہ ایجاد، تکوین اور خلق کے ابتدائے اول۔ ایک طبیب یہ تو جان لیتا ہے کہ نطفہ سے ایک آزاد عاقل انسان کی تخلیق کے کیا مدارج ہیں اور حیوانات کے بچے کس طرح تولد ہوتے ہیں۔ اس طرح نباتات، ان کا بیج، نمو کے ارتقائی مراحل اور اس کی ضروریات معلوم ہو جاتی ہیں، لیکن تمام مخلوقات کا پہلی مرتبہ تخلیق کا مادہ کیا ہے، یہ ہم نہیں جان سکتے اور یہیں سے ہمیں خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق سکھایا جاتا ہے اور اس تعلق کی جہت ایجاد و خلق ہے۔ جس طرح اللہ کی ذات و صفات تک رسائی ناممکن ہے اسی طرح اس کی خلق و ایجاد (کی حقیقت) تک رسائی ناممکن ہے۔ 3۔ وہ علوم جو انسان کو نظر، تجربہ استدلال، بحث و تحقیق سے بسہولت حاصل ہو جاتے ہیں جیسا کہ علومِ ریاضی، طبیعات، زراعت، صناعات، ہیئت، فلکیات، چاند کی منزلیں وغیرہ۔ 4۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں فطری شعور اور عقل عطا کر کے آفاق و انفس میں نشانیوں سے ایمان کی طرف رہنمائی کی ہے لیکن اس سے ہم یہ نہیں جان پاتے کہ اللہ کی ذات، اس کی تخلیقات کی حکمتوں، حیاتِ دنیوی میں عبادات و

1- تفسير المنار، 166/2

2- ايضاً، 167/2

3- البقرة 2: 189؛ تفسير المنار،167-165/2

تلزِ الٰہی اور حیاتِ اخروی کے متعلق ان باتوں پر ایمان واجب ہے۔ کسبِ بشری سے اس معرفت کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ لہٰذا امتیں حیرت میں ڈوبی رہیں اور خالق و مخلوق کے تعلق و نسبت کے مسئلہ میں اپنے جہل کے سبب انہوں نے خطا کی۔ ان میں سے کسی نے اللہ کو ان چیزوں سے موصوف کیا جن سے موصوف کرنا صحیح نہیں۔ کچھ اس طرف گئے کہ دنیا کے انعام و مصائب اللہ کی رضا و انتقام ہوتے ہیں اور کچھ اس وہم میں مبتلا ہوئے کہ حیاتِ اخروی اسی جسم اور متاع کے ساتھ ہو گی چنانچہ وہ اپنے متاع اور اجسام کو ادویہ سے محفوظ کرنے لگے۔ جب انسان اس تحدید سے عاجز ہے کہ اس پر اللہ کی طرف سے کیا واجب ہے اور وہ اللہ پر ایمان، حیاتِ اخروی اور حیات دنیوی سے متعلق ان واجبات کو جاننے کا محتاج ہے کیونکہ حواس و عقل دونوں ان (واجبات) کا ادراک نہیں کر سکتے تو کوئی شک نہیں کہ انسان ایک دوسری عقل کا محتاج ہے۔ جس کے ادراک (امورِ واجبات من اللہ) پر باقی افراد بھروسہ رکھیں اور یہ (دوسری) عقل نبی مرسل ہے۔ 5۔ عقل کبھی ابصار و بصائر پر اھواء و شھوات کا پردہ پڑنے سے خطا کر جاتی ہے۔ اسے نقصان کے ساتھ نفع کا شبہ ہوتا ہے اور حق و باطل میں التباس ہو جاتا ہے۔ عقل کو شے میں ضرر و قبح کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اس کا نفس اسے وہ شے مزین کر کے اس کے لیے اچھی بنا کر پیش کرتا ہے۔ لہٰذا اس چیز کی لذت کی وجہ سے اس کا ضرر چھپ جاتا ہے۔ اس کی مثال حشیش اور شراب کا پینا ہے، انسان انہیں مضر جانتا ہے لیکن شہوت کے حجاب کے سبب وہ عقل کے حکم پر، جو اسے ہر نقصان سے روکتی ہے، لذت کے حکم کو ترجیح دیتا ہے۔ پس اس معاملے میں انسان کو کسی دوسرے معلم کی ضرورت ہوتی ہے جو خواہشِ نفس پر عقل کی نصرت کرے۔

مذکور بالا سطور سے واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے آیاتِ قرآنیہ سے عقل کا جو مقام متعین کیا ہے، مختصراً ان نکات پر مشتمل ہے:

- عقل، قوتِ تمیز ہے جس سے انسان خیر و شر، حق و باطل، نفع و ضرر، حسن و قبح میں تمیز کرتا ہے۔
- عقل، نورِ الٰہی ہے جس سے انسان دین کے راستے پر چلتا ہے۔
- عقل، میزانِ قسط ہے، جس سے حقائق و اوہام، تصور و تصدیق کا علم ہوتا ہے۔
- عقل آلۂ فہم ہے، جس سے علم و عرفان میں اضافہ اور توحید کی تکمیل ہوتی ہے۔
- عقل آزاد ہے، اس پر کسی کا تسلط نہیں۔
- عقل مصیب ہے، مخطی نہیں، مضر سے روکتی ہے۔ انسان اگر مضر اور شر اختیار کرتا ہے تو یہ عقل کا قصور نہیں اھواء و شھوات کا حملہ اور تلبیس ہے۔
- دین، حواس اور عقل سے حاصل کردہ روشن نتائج کی تکمیل اور معاونت کرتا ہے۔
- عقل سے ماوراء امور کے ادراک کے لیے بھی ایک عقل موجود ہے اور وہ عقل نبی مرسل ہیں۔

عقلی و سائنسی تفسیرِ آیات کی مثالیں

محمد عبدہ کے ہاں عقل کے اس اہم مقام اور اولیت کے سبب طرزِ تفسیر میں جو عقلی و سائنسی رجحان پایا جاتا ہے اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

- **ڈاروِنزم[1] کی نفی**

محمد عبدہ نے قرآن سے انسان کی بحیثیت انسان تخلیق کی وضاحت کرتے ہوئے انسان کی دیگر مخلوقاتِ ارض (حیوانات) سے تخلیق کے ارتقائی نظریۂ ڈاروِن کی تردید کی ہے۔ سورۃ العلق آیت ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ○ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> علق... جما ہوا خون ہے۔ اور یہ انسان کی تخلیق کے ابتدائی ایام میں جنین کی حالت ہے۔ کون قادر ہے کہ وہ جمے ہوئے خون سے انسان کی تخلیق کرے۔ وہ انسان حیٔ ناطق ہے جو اپنے علم سے زمین کی تمام مخلوقات پر سیادت کرتا ہے۔ اور انہیں اپنی خدمت کے لیے مسخر کرتا ہے ... وہ اللہ ہے جس نے انسان کو ایسے جامد خون سے خلقِ کامل کی طرف پروان چڑھایا جس میں کوئی شکل و صورت نہ تھی... یہ آیات دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق ہے۔ عالم کی تخلیق اللہ کے سوا کسی اور کی طرف منسوب نہیں کی جائے گی اور اللہ نے انسان کو حیٔ ناطق بنایا اس (جامد خون) سے جس میں حیات، نطق، شکل و صورت نہیں پائی جاتی۔[2]

سورۃ النساء آیت ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ میں محمد عبدہ ﴿نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ سے جنسِ واحد و حقیقتِ واحد "انسانیت" مراد لیتے ہیں۔ جبکہ ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ کا مطلب اس جنسِ انسانیت کی انواع ہیں گورے، کالے، سرخ، سپید، گندمی، حبشی، ہنود، منگولی، امریکی وغیرہ۔

اس آیت کی تفسیر وہ یوں کرتے ہیں کہ نفسِ واحدۃ سے مراد حضرت آدم علیہ السلام نہیں نہ بالنص نہ بالظاہر۔ یہاں خطاب مجموعی طور پر تمام انسانوں سے ہے۔ یعنی تمام امتوں سے ہے۔ تو کوئی شک نہیں کہ ہر امت اس کا مطلب اپنے عقیدے کے مطابق سمجھے گی جو لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ہر صنف کا باپ ہوتا ہے وہ اس سے باپ ہی سمجھتے ہیں (بشر کی کئی اصناف ہیں جیسے گورے، کالے، حبشی، ہندی، امریکی وغیرہ) قرینہ کے مطابق یہاں نفس واحدۃ سے مراد آدم نہیں ہیں کیونکہ خطاب آگے نکرہ ہے کہ ان دونوں سے مرد اور

1- چارلس ڈارون (1808ء-1882ء) نے تخلیقِ انسان کے مسئلہ میں حیاتیاتی موجودات کی ارتقائی تخلیق کا نظریہ پیش کیا۔ ڈارون کے بقول دو ارب سال قبل سمندر کے ساحل کے قریب پانی کی سطح پر کائی نمودار ہوئی۔ اس کائی کے کسی ذرہ میں حرکت پیدا ہوئی تھی۔ یہی اس دنیا میں زندگی کی ابتدا تھی۔ اس جرثومۂ حیات سے بعد میں نباتات اور اس کی مختلف شکلیں وجود میں آئیں پھر حیوانات وجود میں آئے اور مخلوق کے اس ارتقائی مرحلے میں بالآخر بندر کی نسل سے انسان پیدا ہوئے۔

2- العلق 96: 1-2؛ **تفسیرجزء عم**، ص: 123-124؛ ص: 101، 102، 104

عور میں پھیلائیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ ہم نے آدم علیہ السلام و حوا علیہ السلام ان دونوں سے تمام کے تمام مرد اور عور میں پھیلائیں تو یہ کس طرح ممکن ہے کہ خطاب مجموعی اور تمام لوگوں سے ہو اور ایک ایسے عہد کے بارے میں بات کی جائے جو بہت سے لوگوں میں معروف نہ ہو کیونکہ بہت سے لوگ ہیں جو نہ آدم علیہ السلام و حوا علیہ السلام کو جانتے ہیں اور نہ ہی انہوں نے ان کے بارے میں سنا ہوا ہے۔ عبرانی، ذریتِ نوح علیہ السلام کے نسب سے تاریخ کو آدم علیہ السلام سے ملاتے ہیں اور اہلِ چین کے نزدیک باپ کی تاریخ مختلف ہے۔ ہم مسلمان ہوتے ہوئے عبرانی تاریخِ یہود کی تصدیق کے مکلف نہیں ہیں۔ ہر وہ چیز جو حس اور عقل کے ادراک سے ماوراء ہے ہم اس کے لیے وحی کے محتاج ہیں اور وحی میں یہاں اللہ تعالیٰ نے لفظ نفس جس سے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو تخلیق کیا مبہم رکھا ہے اور اسے نکرہ بیان کیا ہے۔ (انسان کی ابتدائی تخلیق اور آثارِ بث کے) اس نکرہ کے ساتھ آنے کی وجہ سے ہم اس کے مبہم ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ لفظ نفس اسے کہا جاتا ہے جس کی ماہیت اور حقیقت ہو جس کے ساتھ انسان اس کائنات میں اپنے سوا ہر ایک سے ممتاز ہے۔ یعنی تمہیں جنس واحد اور حقیقتِ واحد سے تخلیق کیا جو کہ انسانیت ہے۔ پھر سلسلۂ نسل کے لیے اسی کی جنس یعنی انسانیت سے اس کا زوج پیدا کیا۔ اور پھر زوجین یعنی مرد و عورت سے ان کی نسل آگے بڑھائی۔ نسلِ انسانی اس جنسِ انسانیت کے زوجین سے تولد ہوئی ہے۔ انسان مخلوقات کی دیگر اجناس (حیوانات وغیرہ) سے ارتقائی مراحل طے کر کے یا اس کی اصل (انسانیت کے علاوہ) کسی دوسری جنس سے تغیر پا کر اس جنسِ انسانیت تک نہیں پہنچی جیسا کہ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ تمام اجناس و اصناف کی مخلوقات جو انسانوں سے الفت و تعاطف کا داعیہ رکھتی ہیں وہ انسانیت میں ہمارے بھائی ہیں چاہے ان انسانوں کا والد آدم ہو یا بندر یا کوئی اور تو یہاں انسان کو تذکیر کی گئی ہے کہ انسان **نفس واحدة** یعنی جنسِ انسانیت سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ جیسا کہ اگلی آیات میں رشتہ داروں اور یتیموں کے حقوق بتائے گئے ہیں۔[1]

بالاتفاق سلف و خلف مفسرین یہاں " نَفْسٍ وَاحِدَةٍ " سے حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں[2]۔ محمد عبدہ کے سائنسی عہد کا اعتبار کرتے ہوئے " نَفْسٍ وَاحِدَةٍ " سے انسانیت کی تعبیر تسلیم بھی کر لی جائے تو اس تعبیر کو اختیار کرنے ضروری نہیں کہ محمد عبدہ، حضرت آدم علیہ السلام، مراد ہونے کا انکار کریں۔

- **یہود کا مبتلائے امراض ہونا اور کثرتِ نسل**

سورة البقرة آیت ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ○ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ کی رو سے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جن یہودیوں نے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کا مطالبہ کیا تھا اور اللہ تعالیٰ نے انہیں اس پر موت دے کر پھر زندگی عطا کی، اس کی تعبیر محمد عبدہ یوں کرتے ہیں یہاں سے مراد اس گروہ یہود کا، جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ مطالبہ کیا تھا، اللہ کے عذاب میں مبتلا ہونا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے انہیں امراض، وباؤں اور دوسروں کو اُن پر غلبہ و تسلط دے کر مبتلائے عذاب رکھا، یہاں تک کہ ان میں سے اکثر مر گئے اور اس طائفہ کو جب یہ عذاب پہنچا تو دوسرے دیکھ رہے تھے۔ موت کے بعد دوبارہ اٹھانے سے مراد کثرتِ نسل ہے کہ اللہ نے انہیں مبتلائے مرض و ہلاک کر کے بعد میں

1- النساء 4: 1؛ **تفسير المنار**،263/4-269

2- **جامع البيان**، 339/6-340؛ ابن الجوزی، جمال الدين عبدالرحمٰن بن علی، **زاد المسير فی علم التفسير**، ص:253؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 6/6؛ **البحر المحيط**، 162/3؛ **تفسير القرآن العظيم**،ص:439؛ **روح المعانی**، 180/4

ان کی نسل بڑھائی، انہیں اس پر شکر گزار ہونا چاہیے۔[1]

امہات کتب تفسیر کی رو سے آیت کا مفہوم ظاہری الفاظ کے مطابق ہے۔ یہود نے حضرت موسیٰ علیہ السلام نبی وقت پر اعتماد نہ کر کے ایمان کے لیے دیدارِ الٰہی کا مطالبہ کیا جس پر وہ غضبِ الٰہی کے حقدار ٹھہرے۔ انہیں موت دے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر زندہ کیا گیا۔ یہ غشی، سکتہ، یا خواب کی کیفیت نہ تھی، نہ ہی امراض و وبائیں تھیں بلکہ حقیقتاً موت دینے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی رحمت سے دوبارہ زندہ کیا۔[2]

- **دنیا میں بعث بعد الموت کے معجزہ کا معروف سائنسی قاعدے پر اطلاق**

سورۃ البقرۃ آیت ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ کی تفسیر محمد عبدہ یوں کرتے ہیں کہ ان کی موت جس پر طویل زمانہ گزرا، وہ حس، حرکت اور ادراک کا معطل ہو جانا ہے، بدن سے روح کے جدا ہوئے بغیر، یعنی یہ ایک لمبی نیند کی کیفیت تھی (جیسا کومہ) اور یہ دنیا میں بہت کم ہوتا ہے۔ گدھے پر گوشت اور ہڈیوں کے جوڑنے سے مراد اللہ کی حیوانات کے بارے میں سنت کی طرف متوجہ کرنا ہے کہ اللہ کس طرح جانوروں کو تقویت دیتا ہے، اور ان کی نشو و نما کرتا ہے۔[3]

ماثور تفسیری ذخیرہ کی روشنی میں اس آیت سے بھی مراد باری تعالیٰ ظاہری الفاظ کے ساتھ خاص ہے۔ مفسرین کے بیان کا اختصار یہ ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام تباہ شدہ بستی کے پاس سے گزرے تھے اور وہاں بعث بعد الموت کی کیفیت کے سوال پر اللہ تعالیٰ نے اس جگہ حضرت عزیر علیہ السلام کی روح قبض کر کے ان کو سو برس تک مردہ رکھا اور پھر سو برس کے بعد ان کو دوبارہ زندہ کر کے اٹھایا۔ اتنی طویل مدت میں ان کا گدھا گل سڑ چکا تھا اور اس کی ہڈیاں بوسیدہ ہو چکی تھیں، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے سامنے مردہ بوسیدہ گدھے کو زندہ کیا۔ اسے دوبارہ گوشت پوست اور ہڈیوں کے ساتھ زندہ کر دیا۔ موت کے بعد زندگی اور گدھے کو از سرِ نو گوشت پوست ہڈیوں کے ساتھ کھڑا کر دینا ایک معجزہ ہے اور اس سے حضرت عزیر علیہ السلام کو مشاہدۂ عینی کروانا مقصود تھا۔[4]

- **حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی روح القدس سے مدد اور بینات**

سورۃ البقرۃ آیت ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ کی تفسیر بھی محمد عبدہ بیانۂ حواس و عقل پر اس طرح کرتے ہیں: البینات سے مراد وہ ہیں جس کی طرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام انہیں بلا رہے تھے یعنی احکامِ توراۃ۔ روح القدس، روح الوحی ہے، جس سے اللہ تعالیٰ انبیا کی عقول و معارف کی مدد کرتے ہیں جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ

1- البقرۃ 2: 55-56؛تفسیر المنار، 264/1

2- جامع البیان،687/1-697؛ زاد المسیر، ص:62؛ الجامع لاحکام القرآن، 113/2-117؛ تفسیر القرآن العظیم، ص:131-132؛ الدر المنثور، 370/1-371

3- البقرۃ 2: 259؛ تفسیر المنار، 42/3-44

4- جامع البیان،578/4-622؛ تفسیر القرآن العظیم،ص:324؛ الدر المنثور،206/3-218

رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ﴾[الشوریٰ: 52]۔ تو وحی روح ہے اور اسے روح القدس اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے جو تعلیم دی جاتی ہے وہ مقدس ہوتی ہے اور اس لیے بھی کہ وہ نفوس کو مقدس بناتی ہے۔"[1]

جمہور مفسرین کی وضاحت کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو عطا کردہ بینات سے مراد معجزات ہیں جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بحکم ربی مردوں کو زندہ کر دینا، مٹی سے بنے پرندے میں پھونک مار کر بحکم باری تعالیٰ اڑا دینا، برص کے مریض، بیمار اور اندھوں کو آپ علیہ السلام کے ہاتھ سے باذن اللہ شفا ملنا، بعض غیب کی خبریں (یعنی لوگوں نے اپنے گھروں میں کیا کھایا، کیا کیا) پر اللہ رب العزت سے مطلع ہو کر لوگوں کو بتانا اور آپ علیہ السلام کو انجیل دیا جانا مراد ہے۔ روح القدس سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہیں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تائید پر اللہ کی طرف سے مامور تھے۔[2]

- **واقعۂ فیل کی عقلی وسائنسی تاویل**

سورۃ الفیل ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ○ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ○ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ○ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ ○ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ○﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ طیراً ابابیل سے مکھی، مچھر اور بحجارۃ سے ان کے ساتھ لگے ہوئے خوردبینی جرثومے مراد لیتے ہیں۔ مسامات سے جراثیم جسم کے اندر داخل ہوئے اور بیماری سے لشکر ہلاک ہو گیا۔ وہ کہتے ہیں:

> یمن کا حبشی بادشاہ خانہ کعبہ کو منہدم کرنے کے لیے لشکرِ جرار لے کر مکہ مکرمہ کی طرف روانہ ہوا۔ مکہ کے قریب پہنچ کر اس نے اہلِ مکہ کو پیغام بھیجا کہ وہ ان سے لڑنے نہیں آیا۔ اس کا مقصد خانہ کعبہ کو گرانا ہے۔ اہلِ مکہ شہر کو چھوڑ کر پہاڑوں کی طرف نکل گئے اور دوسرے ہی دن حبشی بادشاہ کے لشکر میں چیچک اور خسرہ کی وباء پھیل گئی۔ اس وباء نے ان کے اجسام پر انوکھے اثرات ڈالے۔ لوگوں کے جسموں سے گوشت کٹ کر گرنے لگا۔ جب یہ واقعات شروع ہوئے تو لشکر میں خوف وہراس پھیل گیا اور لوگ بھاگنے لگے اس کا اثر ابرہہ پر بھی ہوا۔ اس کے جسم کا گوشت ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گرنے لگا۔ یہاں تک کہ سینہ پھٹ گیا اور وہ صنعاء پہنچ کر مر گیا۔ ابابیل جماعت اور گروہ کو کہتے ہیں خواہ طیر ہوں۔ طیر سے مراد وہ جاندار ہے جو ہوا میں ہوتا ہے، چاہے چھوٹا ہو یا بڑا اور برابر ہے کہ مرئی ہو کہ غیر مرئی۔ طیر جو لشکر پر بھیجے گئے یہ مچھر اور مکھی ہیں جو اپنے ہمراہ امراض کے جراثیم لیے پھرتے ہیں اور یہ پتھر ہوا میں اڑنے والے جرثومے ہیں جو ان چھوٹے حیوانات (مچھر، مکھی) کے پاؤں سے چمٹ جاتے ہیں اور جب مکھی اور مچھر کسی آدمی کے جسم پر بیٹھے تو مساموں کے ذریعہ یہ جراثیم جسم میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح لشکر کے جسم میں اس بیماری کے جرثومے داخل ہوئے اور ان حقیر

1- البقرۃ 2: 87؛ تفسیر المنار، 307/1

2- جامع البیان، 220/2-222؛ زاد المسیر، ص:74؛ الجامع لاحکام القرآن، 244/2؛ البحر المحیط، 467/1؛ تفسیر القرآن العظیم، ص:156-157؛ الدر المنثور، 458/1-460

جر ثوموں سے لشکرِ عظیم ہلاک ہو گیا۔ یہی چھوٹا سا حیوان جسے اب ہم جر ثومہ کے نام سے جانتے ہیں اس سے اتنے بڑے لشکر کی ہلاکت اللہ کی قدرت کا پتہ دیتی ہے۔ کائنات کے تمام قوانین اللہ کی قوت کے مطیع ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس سرکش انسان کی سرزنش کے لیے ایسے طیر بھیجے جنہوں نے اس تک خسرہ اور چیچک کے جراثیم پہنچا دیئے تو ان جراثیم نے ابرہہ، اس کی قوم اور ہاتھیوں کو مکہ داخل ہونے سے پہلے ہی ہلاک کر دیا۔ یہ ایک عذاب تھا جو اللہ نے اپنے دشمنوں یعنی ہاتھی والوں پر بھیجا۔ ہاتھی ایک بہت بڑا حیوان اس چھوٹے سے حیوان سے ہلاک ہو گیا یعنی جر ثوموں سے جو نہ نظر آتے ہیں اور نہ ہی ظاہری آنکھ انہیں دیکھ سکتی ہے۔ [1]

در حقیقت واقعۂ فیل قدرتِ باری تعالیٰ کا مظہر ہے۔ نافرمان و سرکش لشکرِ ابرہہ کی ہلاکت معجزۂ الٰہی ہے۔ معجزات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں جس قدر علم دیا ہے اس پر ایمان رکھتے ہوئے الفاظ و آیات کی عقلی توجیہات سے اجتناب کرنا راست فکر مفسرین کا طریقہ ہے۔ جمہور مفسرین نے اس واقعہ کو آیات کے ظاہری الفاظ کے مطابق خارق العادۃ امرِ الٰہی پر محمول کیا ہے اور مادی اسباب و قواعد کی طرف پھیرنے کی جسارت نہیں کی۔ [2]

- **جن، خوردبینی جرثومے**

سورۃ البقرۃ ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ میں محمد عبدہ کے مطابق شیطان کے چھونے سے مراد مرگی کا مرض ہے اور یہاں شیطان سے مراد جن ہے۔ جن وہ ہوتے ہیں جو زندہ جسم رکھتے اور خفیہ ہوتے ہیں۔ یہ زندہ خفیہ جسم خوردبینی جرثومے ہیں جو مختلف امراض کا سبب ہوتے ہیں۔ محمد عبدہ کہتے ہیں:

> کہا جاتا ہے کہ جن پوشیدہ زندہ اجسام ہیں۔ یہ درست ہے کہ انہیں زندہ خفیہ اجسام کا نام دیا جائے جیسا کہ اس دور میں ان خفیہ زندہ اجسام کو خوردبینی آلات سے دیکھتے ہیں اور انہیں خوردبینی جرثومے کہتے ہیں۔ تو صحیح ہے کہ یہ جرثومے جن ہیں اور ثابت ہو چکا ہے کہ اکثر امراض کی وجہ یہ جرثومے ہی ہوتے ہیں۔ ہم مسلمانوں کو اس معاملے میں جھگڑنے کی ضرورت نہیں ہے جسے علم اور اطبا نے ثابت کر دیا ہو اور ہمیں بعض اخبارِ آحاد سے اس چیز میں اضافہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں جسے علم نے ثابت کر دیا ہو۔ بے شک قرآن ہر اُس چیز سے ارفع ہے جو علم کے معارض ہو۔ [3]

- **ابلیس، ملائکہ اور حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کی عقلی و سائنسی تاویل**

محمد عبدہ کے مطابق ابلیس سے مراد دل میں آنے والے برے وسوسے اور خیالات ہیں۔ ملائکہ سے مراد دل میں آنے والے

1- الفیل 105: 1-5؛ تفسیر جزء عم، ص: 157-158؛ نیز دیکھیے: ص: 160

2- جامع البیان، 24/627-645؛ زاد المسیر، ص: 1589-1591؛ الجامع لاحکام القرآن، 22/477-494؛ البحر المحیط، 8/511-512؛ تفسیر القرآن العظیم، ص: 2030-2034؛ الدر المنثور، 15/653-669

3- البقرۃ 2: 275؛ تفسیر المنار، 3/81

اچھے خیالات ہیں۔ وہ ابلیس و ملائکہ کو وسوسہ، الہام، خواطرِ شر، خواطرِ خیر اور ارواح الناس کے الفاظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ انسان کے اندر خیر کی طرف مائل کرنے والی قوت ملائکہ ہیں یعنی خواطرِ خیر اور شر پر آمادہ کرنے والی قوت شیطان ہے یعنی خواطرِ شر[1]۔ مزید محمد عبدہ نے سجدۂ آدم علیہ السلام کے واقعہ کو تمثیلی حکایت کہا ہے اور ساتھ ہی یہ عقلی و سائنسی توجیہ پیش کی ہے کہ سجدہ سے مراد انسان کو تمام مخلوقات پر تصرف و تسخیر کا اختیار دینا ہے۔ ابلیس نے سجدہ سے انکار کیا تو اس استثنائی قوت سے مراد وہ قوت ہے جو انسان کو عملِ خیر سے روکتی، برائی پر آمادہ کرتی اور اس میں تنازع و کشمکش کی کیفیت پیدا کرتی ہے یعنی خواطرِ شر جو انسان کو سعادت کی طرف جانے سے روکتے ہیں۔

سورة البقرة آیت ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں:

> یعنی سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے اور ابلیس ملائکہ کے افراد میں سے ہے جبکہ سورة الکہف کی آیت "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ " [الكهف18: 50] بتاتی ہے کہ وہ جن ہے۔ ہمارے پاس دلیل نہیں ہے کہ ہم جن اور ملائکہ میں جوہر کے اعتبار سے تمیز کر سکیں پس ان میں صنف کا اختلاف ہے۔ یہ مختلف اوصاف رکھنے والی اصناف ہیں جیسا کہ آیات رہنمائی کرتی ہیں پس ظاہر ہے کہ جن ملائکہ کی صنف میں ہے اور قرآن بتاتا ہے کہ الجنۃ کا اطلاق ملائکہ پر ہوا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصآفات37 :158]۔ اور سورة الناس کے آخر میں جن شیطان کو کہا گیا ہے... ابلیس کا وصف یہ بتایا ہے کہ اس نے سجدہ، عاجزی اور جھکاؤ سے انکار کیا تھا اور تکبر کیا۔ پس اس نے زعم کیا کہ وہ جوہر اور عنصر کے اعتبار سے انسان سے افضل ہے۔ ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الاعراف7: 12] استکبار یعنی تکبر ایسی بڑائی کی صفت ہے جس میں حق سے بلند ہونے کے آثار ہوتے ہیں... اس انکار کے سبب وہ کافر ہو گیا کیونکہ فعل انکار تھا اور سبب و علت استکبار تھی... پھر خواطرِ خیر کا نام الہام اور خواطرِ شر کا نام وسوسہ ہے۔ اور ان دونوں کا محل روح ہے.... پس ملائکہ اور شیطان ارواح الناس ہیں یہ صحیح نہیں ہے کہ ہم ملائکہ کو وہ صورت دیں جن میں وہ ہمارے ہاں معروف ہیں... تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ اس سجدہ پر ایک تمثیلی حکایت کے طور پر ایمان رکھیں... روح کی حقیقت ہم نہیں جانتے یہ امرِ ربی ہے اور مخلوقات کے باطن میں اللہ کا امر ہے اور اس امر پر موجودات اور ان کا نظام قائم ہے... انسان اپنے نفس میں خیر و شر کے خواطر پاتا ہے جن میں تنازع بھی ہوتا ہے۔ خواطرِ خیر کہتے ہیں یہ کر، اور

1- تفسير جزء عم، ص: 186-187؛ تفسير المنار، 70/2، 3/ 240

خواطرِ شر لیتے ہیں یہ لڑ، انسان میں کشمکش ہوتی ہے اور وہ ایک طرف راغ ہوتا ہے۔ ہمارے اندر خیر کی طرف جھکانے والی قوتیں ملائکہ اور شر کی طرف جھکانے والی قوتیں شیطان ہیں...

پھر یہ تفسیر صحیح ہے کہ اس آیت میں اشارہ ہے اسی طرف کہ جب اللہ تعالیٰ نے زمین تخلیق کی اور اس پر جو روحانی طاقتیں چاہیں تخلیق کیں جو زمین اور اس کا نظام قائم رکھیں اور چلائیں گی۔ ان تمام قوتوں کو مختلف انواع کی مخلوقات بنا دیا۔ اور ہر مخلوق کو جو خواص دیئے وہ اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اس کے بعد انسان کو تخلیق کیا اور اسے وہ قوت دی جس سے وہ زمین کی عمارت پر ان تمام قوتوں (یعنی مخلوقات و موجودات) پر تصرف رکھتا ہے اور انہیں تسخیر کرتا ہے۔ اسی تصرف اور تسخیر کو ان قوتوں (مخلوقات و موجودات علی الارض) کے سجدہ کرنے سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اشیائے کائنات پر یہ تصرف و تسخیر انسان کے علاوہ کسی دوسری مخلوق کو نہیں دیا گیا۔ اس لیے کہ انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے کیونکہ وہ اس زمین پر اکمل الموجودات ہے۔ ان قوتوں میں سے ایک قوت کو مستثنیٰ کیا اور اس استثنائی قوت کو ابلیس سے تعبیر کیا گیا۔ ابلیس وہ قوت ہے جو انسان کے لیے اتباعِ حق میں رکاوٹ بنتی ہے۔ اسے عملِ خیر سے روکتی ہے اور انسان میں تنازع و کشمکش کی کیفیت پیدا کرتی ہے کہ وہ انسان اپنے قویٰ، منافع و مصالح کے حصول میں صرف کر کے اپنی خلافت کے منصب کو مکمل کر کے اپنے وجود کے مرتبۂ کمال تک پہنچ سکے جسے پانے کے لیے اسے تخلیق کیا گیا ہے۔[1]

امت کے ہاں معروف و متفقہ معنوں میں ابلیس، ملائکہ اور جن ایک مستقل مخلوق ہیں نہ کہ انسانی نفس میں موجود خواطرِ خیر و شر اور خورد بینی جرثومے۔ محمد عبدہ کے اس موقف پر تفصیلی بحث **باب پنجم** میں کی جائے گی۔ عالمِ بالا میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے بعد ملائکہ کا سجدہ کرنا قرآن کے ظاہری الفاظ کے مطابق ہے نہ کہ تمثیلی حکایت۔ اس پر محمد عبدہ کے موقف کا تجزیہ **باب چہارم** میں پیش کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے اپنے مقررہ قاعدے، دین عقل کے موافق ہوتا ہے اور عقل کے متعینہ اسباب و نتائج کی تائید کرتا ہے، پر قرآن کے بیان کردہ امور و واقعات کی مادی اسباب و قوانین کے تابع تشریح کی ہے۔ سائنس اور عقل کی عینک سے آیاتِ قرآنیہ کو دیکھتے ہوئے محمد عبدہ نے عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تا عصرِ حاضر قرآنی الفاظ و آیات کے معروف و مستند معانی و مفاہیم سے بالعموم صرفِ نظر کیا ہے۔

جمہور علما کا موقف، عقل تابع ہے متبوع نہیں

مذکورہ بیان کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے عقل کو دین پر فائق و مقدم رکھا ہے۔ جمہور علما کے مطابق شریعت کی رو سے عقل تابع ہے متبوع نہیں۔ اس حوالے سے جمہور کا موقف ذیل کی سطر میں بیان کیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ انسان کی تخلیق کے بارے میں اپنی قدرت کی خبر دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ

1- البقرة 2: 34؛ تفسير المنار، 1/220-224

تَقْوِيمٍ﴾ [1] "ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے۔"﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ○ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ○ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ○ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ○ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [2] "اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا ہے۔ پھر اس کو ایک مضبوط (اور محفوظ) جگہ میں نطفہ بنا کر رکھا۔ پھر نطفے کا لوتھڑا بنایا۔ پھر لوتھڑے کی بوٹی بنائی پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں پھر ہڈیوں پر گوشت (پوست) چڑھایا۔ پھر اس کو نئی صورت میں بنا دیا۔ تو اللہ جو سب سے بہتر بنانے والا بڑا بابرکت ہے۔ پھر اس کے بعد تم مر جاتے ہو۔ پھر قیامت کے روز اٹھا کھڑے کیے جاؤ گے۔"﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ○ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [3] "اور (قسم ہے) انسان کی اور اس کی جس نے اس کے اعضاء کو برابر کیا پھر اس کو فجور (سے بچنے) اور پرہیزگاری کرنے کی سمجھ دی۔"﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [4] "اور میں نے جنوں اور انسانوں کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کریں۔"﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [5] "اسی نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے کام کرتا ہے۔"

یہ آیات واضح طور پر بتاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو متناسب اعضاء وجوارح، ان اعضاء وجوارح کے مخصوص افعال اور محدود طاقت دینے کے ساتھ رزم گاہِ حیات میں اس کے مقصدِ تخلیق، بندگیٔ رب سے بھی مطلع فرمادیا۔ تکمیلِ مقصد کا انحصار اعمالِ حسنہ پر ہے اور ان اعمالِ حسنہ کی معرفت وانجام دہی میں انسان کی آزمائش ہے۔ پھر فرمایا کہ اس حیاتِ فانی میں انسان کے سامنے دو راستے ہیں ایک خیر یعنی اطاعتِ الٰہی کا راستہ اور دوسرا شر یعنی معصیتِ الٰہی کا راستہ۔ اللہ تعالیٰ نے اس زمین پر حیات و تمکین کے لیے انسان کو اعضاء وجوارح، قلب وذہن، حرکات وحسیات کی نعمتوں سے اشیائے کائنات کی تسخیر کا اختیار بھی عطا کیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی واضح کیا کہ انسان علم، ہدایت اور روشن کتاب کا محتاج ہے۔ اسی لیے فرمایا:

> ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [6]
>
> ہم نے فرمایا کہ تم سب یہاں سے اتر جاؤ جب تمہارے پاس میری طرف سے ہدایت پہنچے تو (اس کی پیروی کرنا کہ) جنہوں نے میری ہدایت کی پیروی کی ان کو نہ کچھ خوف ہوگا اور نہ وہ غمناک ہوں گے۔

پس انسان پر اس حیاتِ ارضی میں ہدایتِ ربانی کی اتباع لازم ہے۔ ہدایتِ ربانی کی انسانوں تک ترسیل کا سلسلہ حضرت آدم علیہ

1- التین 95: 4
2- المؤمنون 23: 12-16
3- الشمس 91: 7-8
4- الذاریات 51: 56
5- الملک 67: 2؛ نیز دیکھیے: المؤمنون 23: 78؛ لقمٰن 31: 20؛ الغافر 40: 67؛ البلد 90: 8-10
6- البقرۃ 2: 38

السلام سے شروع ہوا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوا۔ اب دینِ اسلام تا قیامت انسانوں کے لیے رشد و ہدایت اور طریقِ اقوم ہے۔ چنانچہ انسانیت کے لیے حق و باطل، نفع و ضرر اور خیر و شر کے لیے برہان، فرقان اور میزان قرآن و سنت ہیں۔

ارشاد ہوتا ہے:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [1]

وہ اللہ عزو جل بہت بابرکت ہے جس نے اپنے بندے پر قرآن نازل فرمایا تاکہ اہلِ عالم کو ہدایت کرے۔

﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ○ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [2]

اللہ کی قسم ہم نے تم سے پہلی امتوں کی طرف بھی پیغمبر بھیجے تو شیطان نے ان کے کردار (ناشائستہ) ان کو آراستہ کر دکھائے تو آج بھی وہی ان کا دوست ہے اور ان کے لیے عذاب الیم ہے۔ اور ہم نے جو تم پر کتاب نازل کی ہے تو اس کے لیے کہ جس امر میں ان لوگوں کو اختلاف ہے تم اُس کا فیصلہ کر دو اور (یہ) مومنوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [3]

بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے نور اور روشن کتاب آچکی ہے۔

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [4]

لوگو! تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس دلیل (روشن) آچکی ہے اور ہم نے (کفر اور ضلالت کا اندھیرا دور کرنے کو) تمہاری طرف چمکتا ہوا نور بھیج دیا ہے۔

پس قرآن اور رسول اکرام صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس وہ نور ہیں جس سے انسان پر صراطِ مستقیم روشن ہوتا ہے۔ یہ انسان کے رہبر و رہنما ہیں جو حق، خیر، نفع، فلاح اور سعادت کے راستہ کی طرف اس کی رہبری کرتے ہیں۔ انسان جو اعضائے بدن اور شعورِ قلب و ذہن یعنی عقل کا مجموعہ ہے، اس پر لازم ہے کہ قرآن و سنت کی اتباع کرے۔ ماضی اور حال شاہد ہے کہ انسان اپنی بدنی حیات و عقل کے ساتھ ہی معاملات میں اختلاف کرتے رہے ہیں کیونکہ مختلف انسان ایک ہی بات اور واقعہ کو مختلف انداز سے سوچتے اور سمجھتے ہیں اسی لیے ان کے عقلی اختلاف میں قرآن و سنت قولِ فیصل اور ہدایت و نعمت ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو اتباع قرآن و سنت کا حکم دیا ہے، فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ

1- الفرقان 25: 1

2- النحل 16: 63-64

3- المائدة 5: 15

4- النساء 4: 174

سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

مؤمنو! (کسی بات کے جواب میں) اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے نہ بول اٹھا کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو بیشک اللہ سنتا جانتا ہے۔

ظاہر ہے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے بڑھنے کا مطلب یہ نہیں کہ کسی میدان میں یا کسی جگہ پر اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چل رہے ہوں اور مؤمنین پیچھے پیچھے چلیں۔ یہ مطلب بھی نہیں کہ قران اور کتب احادیث ایک جگہ رکھی ہوں اور ان کے آگے جا کر بیٹھنے سے منع کیا جا رہا ہے۔ بلکہ یہ آیت مؤمنین پر لازم کرتی ہے کہ اپنے رائے، عقل، فہم، سمجھ بوجھ کو قرآن و سنت کے تابع رکھیں۔

امام ابن تیمیہؒ اس جانب یوں رہنمائی کرتے ہیں:

فعلى كل مؤمن أن لا يتكلم في شيء من الدين إلا تبعا لما جاء به الرسول ...حرفوها تأويلا.[2]

ہر مؤمن پر لازم ہے کہ وہ دین میں کلام نہ کرے۔ سوائے اس کی اتباع کرتے ہوئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس تک پہنچا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے نہ بڑھے بلکہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس کی طرف رجوع کرے۔ پس اس طرح اس کا قول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے تابع ہو گا اور اس کا علم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے تابع ہو گا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسی طریق پر قائم رہے اور تابعین و ائمہ مسلمین صحابہ کرام کے طریق پر چلے۔ پس اس طرح ان میں سے کوئی نہیں تھا جس نے اپنی عقل سے نصوص سے اختلاف کیا ہو۔ اور نہ کسی نے دین کی بنیاد اس کے علاوہ کسی چیز پر رکھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے موصول نہ ہوئی ہو۔ جب وہ دین کی معرفت اور قرآن و سنت میں غور و فکر کا ارادہ کرتے تو قرآن و سنت کی نصوص سے ہی علم حاصل کرتے۔ یہ ہی اہل سنت کی اصل ہے اور اہل بدعت اپنی رائے اور ذوق پر اعتماد کرتے ہیں۔ اگر کتاب و سنت کو اپنی رائے کے مطابق پائیں تو اپنا لیتے ہیں اور اگر مخالف پائیں تو تفویض سے اعراض کرتے اور تاویل سے تحریف کرتے ہیں۔

پھر چونکہ انسانی عقل شیطانی وساوس و حملوں سے محفوظ نہیں ہے جیسا کہ ان آیاتِ مبارکہ سے واضح ہوتا ہے: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾[3] "اور شیطان اپنے رفیقوں کے دلوں میں یہ بات ڈالتے ہیں کہ تم سے جھگڑا

1- الحجرات 49: 1

2- ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم، **مجموعة الفتاوىٰ**، 37/7

3- الانعام 6: 121

کریں"﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾[1] "تو شیطان نے ان کے کردار (ناشائستہ) ان کو آراستہ کر دکھائے"اور عقل کو اھواء و شہوات کے حجابات بھی لاحق ہیں جیسا کہ اس آیاتِ مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[2] "اور بہت سے لوگ بے سمجھے بوجھے اپنے نفس کی خواہشوں سے لوگوں کو بہکا رہے ہیں۔کچھ شک نہیں کہ ایسے لوگوں کو جو اللہ کی مقرر کی ہوئی حد سے باہر نکل جاتے ہیں تمہارا پروردگار خوب جانتا ہے۔"اسی لیے اگر عقل شرع کے تابع ہو گی تو مصیب ہے اور جہاں خطا کرے وہاں قرآن وسنت اس پر حجت ہیں۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

> **العقل إذا لم يكن متبعا للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة وأنت تعلم ما في اتباع الهوى وأنه ضلال مبين.**[3]
>
> عقل شریعت کے تابع نہ ہو تو اس سے صرف نفسانی خواہشات کی پیروی باقی رہ جاتی ہے اور تم جانتے ہو کہ نفسانی خواہشات کی پیروی کھلی گمراہی ہے۔

علامہ سیوطیؒ عقل کے نقائص بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> **فان الكتاب والسنة لايهديان الا الى الحق ورأى الانسان قد يرى الحق وقد يرى الباطل.**[4]
>
> کتاب وسنت راہِ حق کے ہادی ورہبر ہیں۔انسانی عقل وہ کبھی ٹھیک ہوتی ہے اور کبھی غلط۔

مزید، وحی کی عقل پر حاکمیت، ابن تیمیہؒ کے اس بیان سے واضح ہوتی ہے:

> **والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره والشرع نور الله في أرضه وعدله بين عباده وحصنه الذي من دخله كان آمنا.**[5]
>
> شرع وہ نور ہے جس سے نفع اور ضرر میں فرق ہوتا ہے۔شرع زمین میں اور اللہ کے بندوں کے درمیان اللہ کا نور ہے۔شرع وہ قلعہ ہے جو اس میں داخل ہوتا ہے مامون ہو جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوا کہ عقل نہیں بلکہ قرآن وسنت نور ہیں، شرع، عقلی معیارات کے تابع نہیں بلکہ عقل پر شرع حاکم ہے۔ حواس سے اپنے نفع وضرر اور اچھے برے کی تمیز اللہ تعالیٰ نے حیوانات کو بھی سکھائی ہے۔گھوڑا، گدھا مٹی اور گھاس میں تمیز کرتے ہیں۔ ہرن شیر اور خرگوش میں تمیز کرتا ہے۔لیکن حیوانات عقائد وافعال کے مکلف نہیں ہوتے اس لیے انسان کے حواس و عقل کی رہنمائی قرآن وسنت سے کی گئی۔قرآن وسنت سے ہی انسانوں پر اللہ کی قدرت وجلال کے دلائل، مظاہر واسرار منکشف ہوتے ہیں، تصدیق و تکذیب، تردید وقبول، امر ونہی اور حلال وحرام کے امور متعین ہوتے ہیں۔پس قرآن وسنت کی اتباع میں فلاح ورضا اور اس کی مخالفت

1- النحل 16: 63

2- الانعام 6: 119

3- الاعتصام، 68/1

4- صون المنطق، 219/1

5- مجموعة الفتاوىٰ، 10/ 55

میں ضلال وشقاء ہے خواہ عقل موافق ہو یا مانع۔

امام سیوطیؒ فرماتے ہیں:

ان اللہ تعالیٰ أسس دینه وبناه علی الاتباع وقبوله بالعقل فمن الدین معقول وغیر معقول والاتباع فی جمیعه واجب.[1]

اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کی بنیاد اتباع پر رکھی ہے۔ دین کو عقل سے قبول کیا جائے۔ لیکن دین میں معقول بھی ہے اور غیر معقول بھی۔ ان سب میں دین کی اتباع کرنا واجب ہے۔

محمد عبدہ کا یہ اصول کہ ہر انسان مجرد اپنی عقل پر اعتماد کرے۔ کسی دوسرے کی عقل سے استفادہ نہ کرے، بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ اہلِ تقویٰ واہلِ علم کی روش باہم مستفید ہونے کی رہی ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک دوسرے سے نہ صرف علم سیکھتے تھے بلکہ فہمِ دین کے لیے اکابر صحابہ کی رائے کی طرف رجوع بھی کرتے تھے۔ اگر مجرد عقل کو وسیلۂ علم مان لیا جائے تو اہلِ علم ایک دوسرے سے بے نیاز ہو کر علم وفضل کی مجالس ترک کر دیں۔ تعلیمی اداروں کا نظام، سکول، کالجز، یونیورسٹیز معطل کر دی جائیں۔ اساتذہ کا وجود عبث ہو اور کتب کا انبار دے کر ہر طالب علم کو اس کی عقل کے سپرد کر دیا جائے۔

اہلِ ایمان کی روش تحکیم عقل کے بغیر دین کے تمام عقائد، احکام واخبار کو قبول کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عقل کے استعمال کی حدود متعین کی ہیں جن سے وہ تجاوز نہیں کر سکتی۔ پس جو معلومات اس کے دائرۂ ادراک سے باہر ہیں ان میں عقل کو دخل دینا اہلِ ایمان کا طرزِ عمل نہیں ہے۔ ابن حجر عسقلانیؒ " **بل یجب علی الخلق الرضا والتسلیم فإن إدراك العقول لأسرار الربوبیة قاصر**[2] " کے الفاظ سے عقل کے عیب پر مطلع کرتے ہیں کہ ارادۂ الٰہی کے مقصود، اللہ کے فیصلوں کی غایت اور اس کی حکمتوں اور اسرار کا ادراک کرنے سے عقل قاصر ہے۔ اس لیے دین کے معاملے میں مخلوق پر رضا وتسلیم واجب ہے۔

پس عقل شرع کے تابع ہے، متبوع نہیں، محکوم ہے حاکم نہیں۔ نصوص کی تسلیم عقل پر واجب ہے نہ کہ تحکیم وتاویل۔ تفسیرِ قرآن میں عقل مطلق آزاد نہیں ہے بلکہ اس کی حدود مقرر ہیں۔ ضروری ہے کہ عقل نص کے تابع ہو، آثار کے مخالف نہ ہو، ماثور تفسیری ذخیرہ سے اعراض نہ برتے، سماع پر موقوف امورِ شریعت میں رائے زنی نہ کرے، قرآن سے اپنے مخصوص نظریات کو ثابت کرنے کی کوشش نہ کرے، ایسی فاسد تاویل نہ کرے جس سے اسلام کے اجماعی طور پر مسلم اور طے شدہ عقائد واحکام مجروح ہوں۔[3]

آزادیٔ عقل کی حد پر امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

فلا یسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما یسرحه النقل...أنه لو كان كذلك؛ لجاز إبطال الشریعة بالعقل.[4]

عقل کو اپنی فکر کی جولان گاہ میں اتنا ہی آزاد ہونا چاہیے جتنا کہ نقل اسے آزاد رہنے کی اجازت

1- صون المنطق، 232/1

2- فتح الباری، 220/1

3- دیکھیے: مقالہ ہذا، ص: 126-130

4- الموافقات، 51/1

دیتی ہے۔ اگر عقل کو شریعت کی مقررہ حد سے تجاوز کرنے کی اجازت ہو تو پھر عقل سے شریعت کو باطل کرنا بھی جائز قرار پائے گا۔

مسئلہ عقل میں لطیف و دقیق کلام کرتے ہوئے علامہ جلال الدین سیوطیؒ لکھتے ہیں:

واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هومسألة العقل فأنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول وأما اهل السنة قالوا: الاصل فى الدين الاتباع و العقول تبع...فان قال بالذى أعقل فقد أخطأ وترك سبيل الاسلام.[1]

ہمارے اور مبتدعین کے مابین فرق مسئلہ عقل ہے۔ مبتدعین نے اپنے دین کی بنیاد معقول پر رکھی ہے اور اتباع و ماثور کو معقول کے تابع کرتے ہیں جبکہ ہم اہلِ سنت کہتے ہیں کہ دین میں اصل اتباع ہے اور عقل تابع ہے۔ اگر دین کی بنیاد معقول پر ہوتی تو خلق وحی اور انبیا کرام علیہم السلام سے مستغنی ہوتی جس کا جو جی چاہتا وہ کہتا۔ اگر دین کی بنیاد عقل پر ہوتی تو مؤمنین پر واجب ہوتا کہ وہ کوئی چیز تب تک قبول نہ کریں جب تک ان کی عقل میں نہ سما جائے ...(ہمارا اہلِ سنت کا معاملہ ہے یہ کہ) جب ہم امورِ دینیہ میں سے کچھ سنیں اور اسے اپنی عقل سے سمجھ لیں تو اس پر اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے ہمیں سمجھنے کی توفیق دی اور اگر اس کا ادراک ہمارے لیے ممکن نہ ہو اور اس تک ہماری عقل نہ پہنچ سکے تو ہم اس پر ایمان لاتے اور اس کی تصدیق کرتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ اللہ کی قدرت و ربوبیت ہے اور ہم اللہ کے علم پر اکتفاء کرتے ہیں... پھر ہم اس قائل کو جو کہتا ہے کہ دین کی بنیاد عقل پر ہے اور عقل کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، کہتے ہیں کہ جب تم دین میں ایسے امور کو پاتے ہو جو تمہاری عقل کے خلاف ہوں تو کیا روش اختیار کرتے ہو، وہ جس کا عقل حکم دے یا وہ جس کا دین نے حکم دیا ہے؟ پس اگر وہ کہے کہ وہ روش جس کا عقل حکم دے تو اس نے خطا کی اور سبیل اسلام ترک کر دی۔

مذکورہ بالا آیاتِ قرآنیہ اور جمہور علما کی توضیحات ثابت کرتی ہیں کہ عقل قرآن و سنت کے تابع ہے متبوع نہیں ہے۔ قرآن و سنت نور اور برہان ہیں، معرفتِ حقائق کے سفر میں عقل کلام الٰہی کے نور میں چلنے سے گمراہ نہیں ہوتی۔ قرآن و سنت، میزان و فرقان ہیں جن پر عقلی نتائج کو رد و قبول کے لیے پرکھا جاتا ہے۔ عقل، فہمِ کلام کا ذریعہ ہے لیکن شریعت میں یہ آزاد نہیں ہے کیونکہ عقل ناقص اور محدود ہے۔ شریعت چونکہ من اللہ ہے، اس لیے اللہ کی ذات و صفات کی طرح اس کی حکمتیں اور معارف لامحدود ہیں لہٰذا عقل کا وظیفہ تسلیم و رضا اور اتباعِ آثار ہے۔

جمہور مفسرین نے عقلِ سلیم کو ماخذ تفسیر میں شمار کیا ہے لیکن اسے مرکزی و اولین حیثیت نہیں دی۔ جیسا کہ محمد عبدہ نے

1- صون المنطق، 1/235-236

عقلیت پسند ذہنیت کے تحت تفسیرِ قرآن میں عقل کو اساسی مقام دیا ہے۔ محمد عبدہ اپنے اس تفسیری اصول اور اسلوب کی بنا پر جمہور مفسرین سے الگ راہ پر قائم ہیں۔



باب چہارم

مباحث علوم القرآن اور محمد عبدہ کا تفسیری منہج

فصل اول: اسبابِ نزول

فصل دوم: ناسخ و منسوخ

فصل سوم: قصص القرآن

فصل چہارم: عربی لغت سے استدلال

فصل پنجم: ربطِ آیات و سور

فصل اول: اسبابِ نزول

قرآن مجید کا نزول تقریباً تئیس سال[1] کی مدت میں ضرورت کے مطابق تدریجاً ہوا ہے۔ اس کتابِ حکیم کا اکثر حصہ موعظت و عبرت، اصولِ دین اور تشریعی احکام کے بیان میں نازل ہوا ہے جبکہ کچھ حصہ وہ ہے جس کا نزول کسی خاص واقعہ، یا کسی سوال کے جواب میں ہوا۔ علما نے ان واقعات، سوالات کو اسباب سے تعبیر کیا ہے جسے آیات کا پس منظر یا شانِ نزول بھی کہا جاتا ہے۔ آیات کے نزول کے ان اسباب، وقت، حالات کے بارے میں تحقیق و بحث کرنا علمِ اسبابِ نزول کہلاتا ہے۔[2]

اسبابِ نزول کی معرفت کو علمِ تفسیر میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ابنِ دقیق العید کا قول نقل کیا ہے:

> معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسبابِ نزول کا بیان ہے۔[3]

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

> مفسر کے لیے دو باتوں کا علم ضروری ہے ایک تو وہ واقعات جن کی طرف آیات میں اشارہ کیا گیا ہو کیونکہ ان آیات کا صحیح مفہوم سمجھنا ان واقعات کے علم کے بغیر ناممکن ہے۔ دوسرے وہ واقعات جن کی وجہ سے کسی عام حکم میں تخصیص ہوئی ہو یا جو آیات کے مفہوم میں تبدیلی کر دیتے ہوں انہیں ظاہری مفہوم کی طرف سے کسی دوسری طرف موڑ دیتے ہوں کیونکہ ان واقعات کے علم کے بغیر بھی آیات کا صحیح مفہوم و مقصد متعین کرنا ناممکن ہے۔[4]

اسبابِ نزول کے علم سے نہ صرف آیت کا پسِ منظر سمجھ آتا ہے بلکہ احکامِ الٰہی کی حکمتوں کو سمجھنے، ان کی درست تفہیم اور اشکال رفع کرنے کا بھی اہم ذریعہ اسبابِ نزول کی معرفت ہے۔ جیسے آیت کریمہ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾[5] اگر سببِ نزول کی روایات سامنے نہ ہوں تو قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شراب ازروئے قرآن بالکل حرام ہے تو یہ کہنے کی ضرورت کیوں پیش آئی کہ نشے کی حالت میں نماز کے پاس نہ جاؤ۔ اس سوال کا جواب سببِ نزول سے ملتا ہے کہ یہ شراب کی حرمت کے تدریجی احکامات میں سے دوسرا حکم ہے۔[6]

اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة 2: 115] بظاہر اس آیت سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ نمازی پر سفر و حضر میں استقبال قبلہ واجب نہیں اور یہ معنی اجماع کے خلاف ہے۔ پس اس آیت کے معنی سببِ نزول کے علم کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں ہیں۔ روایات کے مطابق یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے سفر

1- **مناهل العرفان**، 46/1

2- **مناهل العرفان**، 89/1؛ خالد عبدالرحمٰن العک، **تسهيل الوصول الى معرفة اسباب النزول** ، ص:8

3- **الاتقان**، 88/1

4- **الفوزالکبیر**، ص:70

5- النساء 4: 43

6- الواحدی، علی بن احمد، **اسبابِ نزول القرآن**، ص:157؛ **نیز دیکھیے:** المائدة 5: 93؛ **اسبابِ نزول القرآن** ،ص: 208-211

میں رات کی شدید تاریکی میں قبلہ کا اندازہ کر کے نماز ادا کرلی اور صبح انہیں معلوم ہوا کہ قبلہ کا تعین درست نہیں ہوا تھا نیز جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر نماز ادا کی تھی۔[1]

اس اعتبار سے علما نے تفسیرِ قرآن کے لئے اسبابِ نزول کی معرفت کو لازمی قرار دیا ہے۔[2]

اسبابِ نزول کی اسی اہمیت کے پیشِ نظر اسے علمِ تفسیر میں مستقل فن کی حیثیت دی گئی اور اس موضوع پر الگ کتب بھی تالیف ہوئیں مثلاً علامہ واحدی (م 468ھ) کی "اسباب نزول القرآن"، ابن الجوزیؒ (م 597 ھ) کی "اسباب نزول القرآن"، ابن حجر عسقلانیؒ (م 852 ھ) کی "العجاب فی بیان الاسباب"، علامہ جلال الدین السیوطیؒ (م 911ھ) کی اس فن پر معروف و متداول کتاب "لباب النقول فی اسباب النزول"۔

سببِ نزول کا علم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے سے روایت و سماع پر موقوف ہے جیسا کہ علامہ واحدیؒ لکھتے ہیں:

> کتاب اللہ کے بارے میں کچھ کہنا جائز نہیں ہے اس سلسلے میں ان ہی صحابہ کی روایت اور سماع معتبر ہیں جو نزولِ قرآن کے وقت موجود تھے اور وہ اس کے اسباب سے واقف تھے اور اس کے جاننے کے لیے بحث و کرید میں لگے رہتے تھے۔[3]

مفسرِ قرآن کے لیے اسبابِ نزول کا عالم ہونا، آیات کی توضیح و تشریح اور اخذِ تعلیمات میں ان کا اعتبار کرنا لازم ہے اور اس میں ضروری ہے کہ وہ سلف کے نقشِ قدم پر قائم رہے جنھوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بے حد احتیاط کے ساتھ اس علم کو آگے منتقل کیا۔ ذیل کی سطور میں اسبابِ نزول کے باب میں محمد عبدہ کے تفسیری منہج کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

اسبابِ نزول اور محمد عبدہ کا تفسیری منہج

محمد عبدہ تفسیرِ قرآن میں اسبابِ نزول کا اعتبار ضروری نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید نے کسی خاص زمانے اور خاص لوگوں کو نہیں بلکہ تمام نوعِ انسانی کو خطاب کیا ہے اس لیے قرآن ہر عہد کے لوگوں کے لیے ہے۔ اس کی آیات خاص زمانے اور خاص لوگوں (یعنی عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) سے متعلق نہیں ہیں۔ نیز آیات کا فہم اسبابِ نزول کی روایات پر موقوف نہیں ہے۔ اسبابِ نزول کے حوالے سے جو روایت کیا گیا ہے وہ دراصل آیات کی تاریخ ہے جن میں واقعات بیان کیے گئے ہیں، جو کافی نہیں۔ فہمِ آیات کے لیے ضروری ہے کہ ہم تاریخِ ملل و امم سے واقف ہونے کے ساتھ ساتھ زمانۂ قبل از اسلام عربوں کے حالات سے بھی آگاہ ہوں، ازاں بعد غور و فکر کر کے آیت کا مفہوم متعین کریں[4]۔ اس بنا پر اسبابِ نزول سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں محمد عبدہ نے روایات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اپنی عقل و فہم سے تفسیر کی ہے۔ ان کے اس اسلوبِ تفسیر کی چند مثالیں ذیل کی سطور میں بیان کی جاتی ہیں۔

1- دیکھئے: البرهان، ص:32 ؛ اسباب نزول القرآن، ص:41، 42

2- تفصیل کے لئے دیکھئے: البرهان، ص: 28- 32؛ مناهل العرفان، 1/ 91- 95

3- اسبابِ نزول القرآن، ص: 10؛ نیز دیکھئے: الاتقان، 1/ 92- 94؛ الفوزالکبیر، ص:69- 70

4- مقدمة تفسيرالمنار، 1/ 23 ؛ تفسيرالمنار، 348/1، 151؛ 259/2

● آیت کا اطلاق منافقین کے بجائے مشرکین پر

محمد عبدہ آیت ہذا ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ○ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[1] کی تفسیر یوں کرتے ہیں کہ اس آیت میں منافقین سے مراد وہ منافقین نہیں ہیں جن کا سورۃ المنافقون[2] اور سورۃ البقرۃ اور اسی طرح دیگر آیات[3] میں ذکر آیا ہے۔ یہاں منافقین سے مراد وہ مشرکین ہیں جو مسلمانوں کے ساتھ مودت و قریبی تعلق کا رویہ ظاہر کرتے تھے لیکن ان کی یہ مودت جھوٹ پر مبنی تھی۔ جب وہ مسلمانوں کو طاقت میں دیکھتے تو ان سے دوستی کا اظہار کرتے اور جب مسلمانوں کو کمزور دیکھتے تو مسلمانوں کے معاملے میں ان کا رویہ عداوت پر مبنی ہو جاتا۔ ایسے مشرکین کے بارے میں مسلمان دو گروہوں میں منقسم ہو گئے ایک قسم کے مسلمان ایسے مشرکین کو اپنے دوست شمار کرتے تھے اور ان کی دیگر اعلانیہ محادین مشرکین کے برعکس مدد کے قائل تھے جبکہ دوسری قسم کے مسلمان وہ تھے جو سمجھتے تھے کہ ان کے ساتھ معاملات ویسے ہی رکھے جائیں جیسے ان لوگوں سے رکھے جاتے ہیں جن کی عداوت ظاہر ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس پر کہا کہ تم ایسے لوگوں کے بارے میں کیونکر فرق میں تقسیم ہوتے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے تم جس حق پر ہو انہیں اُس حق سے پھیر دیا ہے ان کے اعمال شرک و معاصی کی وجہ سے۔ تم انہیں دشمن کی نگاہوں سے نہیں دیکھتے جبکہ وہ تم پر مصائب اور برے حالات آنے کے منتظر رہتے ہیں[4]۔ اگلی آیت میں فرمایا انہیں دوست نہ بناؤ جب تک کہ وہ اللہ کی راہ میں ہجرت (محمد عبدہ ہجرت سے مراد، کفر سے ایمان میں داخل ہونا لیتے ہیں) نہ کریں کیونکہ ہجرت ایمان کا لازمہ ہے۔ اس لیے اسلوبِ ایجاز اختیار کرتے ہوئے ایمان کا لفظ حذف کر دیا گیا۔ بقول ان کے مہاجر وہ ہے جو منہیات کو مکمل طور پر ترک کر دے۔ " فَإِنْ تَوَلَّوْا "سے یہی مراد ہے کہ اگر وہ ایمان لانے اور ہجرت (منھیات سے پرہیز) سے اعراض کریں، "تو انہیں پکڑو اور قتل کرو جہاں کہیں پاؤ" سے مراد منافقین فی الایمان نہیں ہیں اور نہ یہ مراد ہے کہ جو لوگ منھیات کو نہیں چھوڑتے ان کو جہاں پاؤ قتل کر دو بلکہ اس سے مراد وہ مشرکین ہیں جو دوستی کی آڑ میں منافقین ہیں، اور فتح و نصرت کے وعدے میں مسلمانوں کے ساتھ بدعہدی کرتے ہیں۔[5]

شانِ نزول کی روشنی میں جمہور مفسرین کی توضیح

جمہور مفسرین کا قول ہے کہ درج بالا آیات [النساء4: 88، 89] کا مفہوم شانِ نزول کی روایات پر موقوف ہے۔ علامہ طبریؒ، ابن الجوزیؒ، امام رازیؒ، حافظ ابنِ کثیرؒ، جلال الدین سیوطیؒ اور علامہ آلوسیؒ ان آیات کی تفسیر منقول روایات کی روشنی میں کرتے

1- النساء 4: 88-89

2- المنافقون 63: 1- 8

3- سورۃ البقرۃ اور دیگر سورتوں میں منافقین کے ذکر کے لئے دیکھئے: البقرۃ 2: 8- 20؛ آل عمران 3: 166- 168، 154؛ النساء 4: 138- 146؛ المائدۃ 5: 52، 53، 61؛ الانفال 8: 49، 72؛ التوبۃ 9: 42- 59، 64- 69، 77- 87، 95- 98، 107- 110؛ محمد 47: 20- 22؛ الاحزاب 33: 12- 20، 48، 60، 61؛ الحج 22: 11- 13

4- تفسیرالمنار ، 261/5

5- تفسیر المنار، 264/5

ہیں جس کے مطابق یہ آیات مناقین سے متعلق ہیں۔ وہ مناقین جو غزوۂ احد میں میدانِ جنگ سے واپس پلٹ آئے، مدینہ آنے کے بعد واپس مکہ چلے گئے اور جو مکہ میں کلمہ گو تھے لیکن مسلمانوں کے خلاف مشرکینِ مکہ کی مدد کرتے تھے۔ ان منافقین کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف الرائے ہوئے کہ کفار کی طرح ان سے قتال کیا جائے یا کلمہ گو ہونے کی بنیاد پر ان سے قتال نہ کیا جائے۔ اس پر یہ آیات نازل ہوئیں جن میں ان منافقین کا کفر واضح کر کے کفار کی طرح ان کا خون مباح ہونے اور ان سے نصرت و ولایت کسی نوعیت کا تعلق نہ رکھنے کا حکم دیا گیا۔[1]

جمہور مفسرین کی توضیحات کے مطابق یہاں وہ منافق مراد ہیں جو ایمان لائے لیکن ازاں بعد اعلانیہ نافرمانی کے مرتکب ہوئے۔ لیکن محمد عبدہ کے نزدیک وہ افراد مراد ہیں جو ایمان نہیں لائے تھے لیکن اپنے مفادات کے لئے مسلمانوں کے ساتھ دوستی کا عہد کیا۔ جمہور مفسرین کے نزدیک وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا سے یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ نے ان مشرکین کو اس حق سے پھیر دیا ہے جس پر مسلمان ہیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی تصریح کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو اُن کے مشرکین کے ساتھ ربط و تعلق اور ارتداد کے سبب ایمان کے بعد کفر کی طرف لوٹا دیا۔[2]

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی شانِ نزول کی روایات جن سے آیت کا مفہوم متعین ہوتا ہے درج ذیل ہیں:

> حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم احد کی طرف تشریف لے گئے تو ان میں سے وہ (منافق) لوگ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئے تھے (جنگ سے قبل) واپس لوٹ آئے پس اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کچھ ان کے بارے میں کہتے تھے کہ انہیں قتل کر دینا چاہیے اور کچھ کہتے تھے کہ انہیں قتل نہیں کرنا چاہیے (کیونکہ یہ شہادتین پر ہیں) پس اس پر یہ آیت نازل ہوئی ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ...الخ﴾[3]
>
> حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: مشرکین عرب میں سے کچھ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ آئے، اسلام قبول کیا پھر مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آنے کا عذر کر کے مدینہ سے نکل گئے۔ یہ صحابہ کرام کے ایک گروہ کو ملے تو انہوں نے ان سے پوچھا: تمہیں کیا ہوا ہے کیوں لوٹ آئے ہو انہوں نے کہا: ہمیں مدینہ کی آب و ہوا موافق نہیں آئی تو اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: کیا تمہارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسوۂ حسنہ نہیں ہیں؟ پھر بعض مسلمانوں نے ان کے بارے میں کہا کہ یہ منافق ہیں اور بعض نے کہا کہ منافق نہیں ہیں مسلمان ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل

1- جامع البیان، 7/ 280- 292 ؛ زاد المسیر، ص: 308- 309 ، مفاتیح الغیب، 10/ 224-228؛ تفسیرالقرآن العظیم، ص: 513- 514؛ الدر المنثور، 4/ 566-572 ؛ روح المعانی، 5/ 107-109

2- جامع البیان، 7/ 288؛ زادالمسیر، ص: 309؛ روح المعانی، 5/ 108

3- اسبابِ نزول القرآن، ص: 171- 172؛ السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، لباب النقول فی اسباب النزول، ص: 84

فرمائی: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّٰهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾[1]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت منقول ہے: مکہ میں کچھ لوگ تھے جو خود کو اسلام پر کہتے تھے اور مشرکین کی مدد کرتے تھے وہ مکہ سے کسی حاجت کے لیے نکلے تو کہنے لگے کہ اگر ہم اصحابِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تو ہمیں ان سے کوئی گزند نہیں پہنچے گی۔ جب مسلمانوں کو ان کے مکہ سے نکلنے کی خبر ہوئی تو مؤمنین میں سے ایک گروہ کہنے لگا چلو ان خبثاء کی طرف انہیں قتل کر دو بے شک وہ تمہارے مقابلے پر تمہارے دشمنوں کی مدد کرتے ہیں اور مومنوں کے دوسرے گروہ نے کہا، سبحان اللہ! کیا تم ان لوگوں کو قتل کرو گے جو تمہاری طرح کلمہ (اسلام) پر ہیں اس وجہ سے کہ انہوں نے ہجرت نہیں کی اور اپنے گھر نہیں چھوڑے تم ان کی جان و مال حلال کر لو گے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فریقین کو کسی بات سے منع نہیں فرمایا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾[2]

پس معلوم ہوا کہ ان آیات میں اہلِ نفاق کے کذب پر مبنی دعویٰ ایمان کی قلعی کھول کر اللہ تعالیٰ نے ان کے کافر ہونے کا اعلان فرمایا اور ان کی جان، مال، عزت، ذلت و موالات کے بارے میں انہیں کفار کے احکام میں شامل کیا۔

امام رازیؒ بیان کرتے ہیں:

> زیرِ نظر آیت میں منافقین کو ان کے ارتداد کے سبب ذلت، حقارت اور قتل میں کفار سے متعلق احکام میں شامل کر دیا گیا۔ وہ پہلے نفاق کی حالت میں تھے۔ منافق جب تک ظاہری طور سے شہادتین یعنی توحید و رسالت کا اقرار کرتا ہے ہمارے لئے اس کے قتل کی کوئی سبیل نہیں لیکن جب اس سے کفر کا ظہور ہو جائے اُس وقت اللہ اُس پر کفار کے احکام جاری فرما دیتے ہیں۔[3]

علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

> یہ آیت نص ہے کہ صدرِ اسلام میں ہجرت فرض تھی اور ہجرت (لفظ) کے تین استعمال تھے۔ ایک دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف جانا اور یہ (لفظ) ہجرت کے لئے مشہور تھا۔ دوسرا ترکِ منہیات اور تیسرا قتال کے لیے نکلنا۔ "انہیں قتل کرو جہاں کہیں پاؤ" [النساء 4: 89] سے مراد یہ ہے کہ ان منافقین کو حلّ و حرام میں قتل کرو۔ یعنی قتل و قید میں ان کا

1- اسبابِ نزول القرآن، ص: 172؛ لباب النقول، ص: 85

2- جامع البیان، 7/ 283- 284

3- مفاتیح الغیب، 10/ 225- 226

حکم تمام مشرکین کی مانند ہے۔[1]

لہٰذا روایاتِ سببِ نزول کی قطعی دلالت اور جملہ مفسرین کی توضیح کے مطابق آیت کا اطلاق ان منافقین پر ہے جن کا کفر غزوۂ احد سے پلٹنے، دار الھجرۃ کو چھوڑنے اور مسلمانوں کے مقابلے میں مشرکین کی نفرت سے سامنے آیا تھا۔ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ان کی قبل از اسلام حالت یعنی کفر پر ہونے کی خبر دی اور یہ کہ حلتِ جان ومال میں یہ لوگ کفار سے متعلق احکام میں داخل ہیں۔ محمد عبدہ کی بیان کردہ تفسیر کا روایات اور امہات کتبِ تفسیر سے کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

• خشوع و خضوع کے بغیر نماز کی ادائیگی حالتِ سکر ہے

آیت کریمہ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[2] محمد عبدہ کے نزدیک اس حکمِ باری تعالیٰ پر مشتمل ہے کہ نماز کی ادائیگی مکمل خشوع و خضوع اور کلمات و مناجات پر توجہ دیتے ہوئے کی جائے۔ چنانچہ کہتے ہیں: "گزشتہ آیات میں اللہ تعالیٰ نے عبادت، ترکِ شرک، والدین سے احسان وغیرہ کا حکم دیا ہے اور اوامر کو قائم و نواہی کو ترک نہ کرنے والوں کے لئے وعید ہے اور ہم جانتے ہیں کہ دیگر سورتوں میں اللہ تعالیٰ نے امورِ دین کے قیام پر نماز سے مدد لینے کا حکم دیا ہے مثلاً ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾[البقرة 2 :153] ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت 29: 45] ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ○ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ○ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ○ إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ [المعارج70: 19- 22]۔ قرآن مجید میں نماز کا بکثرت حکم دیا گیا ہے لیکن یہ صرف نماز کا حکم نہیں بلکہ نماز کو اکمل انداز میں قائم کرنے کا حکم دیا ہے اور بہترین انداز میں اقامتِ صلٰوۃ یہ ہے کہ مومن میں اس سے اللہ کی عظمت و جلال کا شعور پیدا ہو اور وہ نماز کو خشوع و خضوع سے ادا کرے۔ پس ایسی نماز سے ہی اوامر کو اختیار اور نواہی کو ترک کرنے میں معاونت ہوتی ہے اسی لیے (گزشتہ آیات میں) بیان کردہ اوامر و نواہی کے بعد یہاں نماز کی آیت لائی گئی ایک مختلف اسلوب میں۔ اس طرح کہ حالتِ سکر میں نماز ادا نہ کی جائے۔ حالتِ سکر یہ ہے کہ بغیر خشوع و خضوع کے نماز ادا کی جائے اور نماز کے افعال تلاوت، ذکر، دعا، مناجات، اللہ کے حضور پیش ہونے کی کیفیت کے بغیر ادا کیے جائیں۔"[3]

ان کے نزدیک سکری وہ کیفیت ہے جس میں انسان جو کہہ رہا ہو اسے نہ سمجھتا ہو۔ اس کیفیت میں نماز ادا کرنے کی ممانعت اس لیے کی گئی ہے کیونکہ انسان کو وہی چیز فائدہ دیتی ہے جس کا اسے علم ہوتا ہے۔ انسان جو ذکر و تلاوت نماز میں کرتا ہے اس کے واجب و شرط ہونے کے علاوہ معنیٰ کا مکمل فہم ہونا بھی ضروری ہے۔[4]

1- روح المعانی،5/ 109

2- النساء 4: 43

3- تفسیرالمنار، 92/5

4- ایضاً، 93/5

جمہور اہلِ علم اور آیت کریمہ

حرمتِ شراب کے تدریجی احکامات میں سے یہ آیت دوسرے حکم پر مشتمل ہے[1]۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو نشہ کی حالت میں نماز کی ادائیگی سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس وقت نمازی کو معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔اس سلسلے میں جو احادیث وآثارِ صحابہ ملتے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

> **عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ قَالَ: اللَّهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شِفَاءً فَنَزَلَتِ... انْتَهَيْنَا** جب سورۃ البقرۃ کی آیت ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...**﴾ [البقرة2: 219] نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے تلاوت کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دعا مانگی کہ شراب کے معاملے میں اور واضح حکم نازل فرمایا جائے، اس پر آیت نازل ہوئی ﴿**لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى...**﴾ [النساء 43:4] اس کے بعد لوگوں نے نماز کے وقت شراب پینا چھوڑ دی،اسے سن کر پھر دعا مانگی تو اس کے بعد ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ... فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾[المائدة 90:5، 91] نازل ہوئی اسے سن کر فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس سے باز آئے۔[2]

جب سورۃ النساء کی یہ آیت نازل ہوئی اور نشہ کی حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوئی تو اس وقت دستور تھا جب نماز کھڑی ہوتی تو ایک شخص آواز لگا دیتا کہ کوئی نشہ والا شخص قریب نہ آئے۔[3]

> **عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: صَنَعَ لَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ طَعَامًا فَدَعَانَا وَسَقَانَا مِنَ الْخَمْرِ...الخ.**[4]
>
> حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے چند اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی۔انہوں نے کھانے کے بعد شراب پی۔اتنے میں نمازِ مغرب کا وقت ہو گیا ان میں سے ایک شخص کو امام بنایا گیا اس نے نماز میں ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ**﴾ سورۃ میں غلطی کر دی۔اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور نشہ کی حالت میں نماز کا پڑھنا ممنوع ہو گیا۔

جملہ مفسرین نے شانِ نزول کی ان ہی روایات کا اعتبار کرتے ہوئے تفسیر کی ہے۔حافظ ابنِ کثیرؒ لکھتے ہے:

1- **السنن (د)**، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، رقم الحديث: 3670، 3672، ص:738؛ **اسبابِ نزول القرآن**، ص: 157

2- **الجامع(ت)**، ابواب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، رقم الحديث: 3049، ص: 900؛ **السنن (د)**، كتاب الاشربة، باب تحريم الخمر، رقم الحديث: 3670، ص: 738؛ **اسبابِ نزول القرآن**، ص:209- 210

3- ایضاً

4- **الجامع (ت)**، ابواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، رقم الحديث: 3062، ص: 892؛ **السنن (د)**، كتاب الاشربة، باب تحريم الخمر، رقم الحديث: 3671، ص: 738؛ **اسباب نزول القرآن** ،ص:157؛ **لباب النقول**،ص:76- 77

حضرت قتادہ فرماتے ہیں اس آیت کے نازل ہونے کے بعد لوگ نماز کے قریب شراب پینے سے رک گئے اور پھر قطعی حرمت نازل ہوئی... آیت کے الفاظ نشے کی حالت میں نماز نہ پڑھو میں اشارہ اس طرف ہے کہ نشہ کی چیز کھاؤ پیو بھی نہیں اس لئے کہ دن رات میں پانچ وقت نماز فرض ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ایک شرابی ان پانچوں اوقات کی نمازیں ٹھیک ادا کر سکے۔ پس یہ حکم بھی ایسا ہوگا جیسا کہ یہ ہے: ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تم نہ مرنا جب تک کہ تم اس حالت میں ہو کہ مسلمان ہو[آل عمران 3: 102]۔[1]

احادیث و آثار کی روشنی میں مفسرین نے بالاتفاق سکر سے شراب کا نشہ مراد لیا ہے اور ضمنی مسائل اخذ کئے ہیں جیسا کہ ہر وہ چیز جس کے استعمال سے نشہ ہو وہ بھی حرام ہے۔[2]

جملہ مفسرین میں سے کسی نے بھی آیت سے خشوع و خضوع، توجہ الی اللہ اور کلماتِ صلٰوۃ کے فہم کے بغیر نماز پڑھنے کو حالتِ سکر مراد نہیں لیا۔ جیسا کہ امام رازیؒ بالصراحت بیان کرتے ہیں:

لفظ سکر کی حقیقت شراب کا نشہ ہے اور کلام میں اصل حقیقت کا اعتبار ہے۔ سکر کا عشق، غضب، خوف، نیند پر محمول کرنا مجاز ہے جو کہ درست نہیں۔ لفظ مقید استعمال ہوا ہے... تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ آیت شربِ خمر کے بارے میں نازل ہوئی۔[3]

سکر کی وضاحت بمعنی نشہ ان احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كُلُّ مُخَمِّرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَمَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا بُخِسَتْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا... الخ.[4]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے اور جس شخص نے نشہ آور شراب پی لی تو اس کی چالیس دن کی نمازیں ضائع ہو جائیں گی... الخ۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَمَنْ مَاتَ وَهُوَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ يُدْمِنُهَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ.[5]

1- **تفسیرالقرآن العظیم**،ص: 486

2- **جامع البیان**، 45/7-49 ؛ الجصاص، احمد بن علی، **احکام القرآن**، 3/2- 10؛ **الجا مع لاحکام القرآن**، 6/ 329- 336؛ صدیق حسن خان،نواب، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، 3/ 123- 124

3- **مفاتیح الغیب**، 10/ 113

4- **السنن (د)**، کتاب الأشربة، باب ماجاء فی السکر، رقم الحدیث: 3680، ص: 739

5- **السنن (د)**، کتاب ماجاء فی السکر، رقم الحدیث:3679، ص: 739

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر نشہ آور شراب اور نشہ آور حرام ہے اور جو شخص اس حالت میں مرا کہ شراب نوشی کا عادی تھا تو آخرت میں جنت کی شراب نہ پی سکے گا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ دورانِ تفسیر احادیث و آثار اور مفسرین کے اجماع کو اہمیت نہیں دیتے۔

●زمانہ جاہلیت کی طرح باہم جنگ وجدل اور اباحتِ قتل کا متمنی ہونا

محمد عبدہ کے نزدیک آیت ہذا ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[1] میں دفاعی ضرورت کے تحت ہتھیار و قتال کی استعداد پیدا کرنے کے حکم پر عمل کرنے میں سستی برتنے والے مسلمانوں کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ اسلام خون بہانا پسند نہیں کرتا زمانہ جاہلیت میں باہم جنگ وجدل کی جس عادت میں عرب مبتلا تھے بعد از اسلام یہ لوگ اسی حالت کی طرف لوٹنا چاہتے تھے اسی لیے جنگ وجدل کی اجازت کے متمنی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں احترام دم کا حکم دیا تو انہیں ناگوار گزرتا تھا اور جب انہیں ضرورتِ دفاع کے تحت جنگ کی تیاری رکھنے کا حکم دیا گیا تو ان آیات میں مسلمانوں کی ضعفِ قلبی اور سستی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ محمد عبدہ کہتے ہیں:

> میں بالجزم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی اس روایت کے باطل ہونے پر یقین رکھتا ہوں کہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ اور کچھ دیگر صحابہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہا کہ اے اللہ کے نبی: ہم جب مشرک تھے تو باعزت تھے ایمان لانے کے بعد ہمیں ذلیل سمجھا جانے لگا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے عفو کا حکم دیا گیا ہے اپنی قوم سے قتال نہ کرو پھر جب اللہ نے انہیں مدینہ منتقل کیا اور قتال کا حکم دیا تو وہ اس سے رُک گئے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ کیونکہ میں بری ہوں سابقون اولون مثلاً سعد و عبدالرحمٰن کی طرف ایسی بات منسوب کرنے سے۔ یہ آیت ما قبل آیات سے متصل ہے اللہ تعالیٰ نے ہتھیار اور قتال کی استعداد مہیا کرنے کا حکم دیا اور اس میں سستی کرنے والوں کے ضعفِ قلب کا ذکر کیا اور انہیں حکم دیا کہ مستضعفین کے تحفظ کے لیے قتال کریں پھر سستی برتنے والوں کا قلبی ضعف بتانے کے بعد اب ان کی ایک دوسری کیفیت کا ذکر کیا ہے کہ وہ اسلام سے قبل آپس کے لڑائی جھگڑوں اور طویل جنگوں کی حالت میں تھے۔ اوس و خزرج کی جنگیں تو ہجرتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد منقطع ہوئیں اسلام نے ان (باہم جنگوں میں مشغول عرب) مسلمانوں کو سلامتی، تہذیبِ نفس، عبادت کی تلقین کی، ظلم و

1- النساء 77:4

زیادتی سے رکنے کا حکم دیا اور شدید حاجت کی صورت میں قتال فرض کیا جسے ان میں سے ضعیف مسلمانوں نے ناپسند کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کیا تم نے نہیں دیکھا ان لوگوں کو جب ان سے کہا گیا اپنے ہاتھ روکے رکھو اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو، یہاں استفہام تعجب کے لیے ہے کہ جب انہیں احترامِ خون اور زیادتی سے ہاتھ روکنے، اقامتِ صلوٰۃ، خشوع و عبودیت اور دلوں میں ایمان کی مضبوطی وایتائے زکوٰۃ کا حکم دیا، جس سے ان کا ایمان اور باہمی جذبۂ تراحم مضبوط ہوگا تو اس وقت انہیں پسند تھا کہ ان پر قتال فرض کیا جائے تاکہ وہ اپنی پہلی حالت و عادت کی طرف لوٹ آئیں۔ پھر جب ان پر قتال ان کے اپنے دفاع کے لیے فرض کیا تو ان میں سے ضعفاء اسے ناپسند کرنے لگے۔ ان پر لازم تھا کہ **کف ایدی** کے حکم سے وہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ خون بہانا پسند نہیں کرتا اور اللہ نے قتال صرف ضرورتِ دفاع کے تحت فرض کیا ہے... لیکن ضعیف مسلمان جو اس میں سستی کرنے والے ہیں ان کے لیے فرمایا کہ جب ایک گروہ تم میں سے لوگوں سے ایسے ڈر رہا تھا جیسا کہ اللہ سے ڈرنا چاہیے یا اس سے بھی زیادہ، یعنی یہ وہ لوگ ہیں جو صرف لوگوں کے ڈر سے ترکِ قتال کی طرف مائل ہوئے۔[1]

آیت کا شانِ نزول اور جمہور مفسرین

یہ آیت اوس و خزرج اور اہلِ عرب کی زمانۂ قبل از اسلام باہم جنگ و جدل، بدامنی و قتل و غارت گری کی عادت سے متعلق نہیں ہے اسی تناظر میں "اپنے ہاتھ قتال سے روک لو" کا مطلب بھی یہ نہیں کہ اسلام نے احترامِ دم اور امن و سلامتی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ جنگ و جدل اور خون بہانے کو حرام قرار دیا اور صلوٰۃ و زکوٰۃ و تہذیبِ نفس کی تلقین کی جبکہ اس وقت مسلمان زمانۂ جاہلیت کی عادات کے مطابق اباحتِ قتل کے متمنی تھے۔

آیت ہذا کا یہ مفہوم چودہ صدیوں میں شاید محمد عبدہ ہی نے بیان کیا ہے۔ عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تا عصرِ حاضر فہم و بیانِ قرآن میں اتباع و آثار پر اعتماد کرنے والے قرآن کے معلمین و متعلمین کے ہاں اس مفہوم کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔ اس آیت کا فہم حاصل کرنے کے لیے لازمی ہے کہ سببِ نزول کی طرف رجوع کیا جائے۔

عکرمہؒ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ اور چند اصحاب، مکہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہا، اے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! ہم مشرک ہوتے ہوئے ذی عزت تھے اب جب ہم ایمان لے آئے ہیں تو ذلیل سمجھے جانے لگے ہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے درگزر کا حکم دیا گیا ہے پس ان لوگوں سے قتال نہیں کرنا پھر جب مدینہ ہجرت ہوئی اور قتال کا حکم دیا گیا یہی لوگ اس پر عمل کرنے سے رک گئے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿أَلَمْ

1- تفسیرالمنار، 5/213-214

تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ﴾۔ [1]

جمہور مفسرین نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مذکورہ بالا روایت تسلیم کی ہے اور اس پر اعتراض نہیں کیا[2]۔ حافظ ابنِ کثیرؒ آیت ہذا کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ابتدائے اسلام میں جب مسلمان مکہ مکرمہ میں تھے انہیں صلٰوۃ وزکٰوۃ کا حکم دیا گیا اگرچہ ان کی مالی حالت اچھی نہ تھی لیکن انہیں فقراء کی ہمدردی و اعانت کی تلقین کی گئی۔ نیز انہیں مشرکین سے درگزر اور ان کی ایذاء پر صبر کا حکم دیا گیا جبکہ وہ (ان حالات میں) سیخ پا ہوتے تھے اور چاہتے تھے کہ دشمنوں کے مقابلے میں انہیں قتال کی اجازت دی جائے لیکن اس وقت بعض وجوہات کی بنا پر یہ مناسب نہ تھا۔ مسلمان دشمن کے مقابلے میں تعداد میں کم تھے نیز وہ دشمن کے شہر میں مقیم تھے جو بلدِ حرام اور زمین پر اشرف ترین حصہ ہے۔ اسی لیے انہیں مدینہ میں جہاد کا حکم دیا گیا جو اب ان کا شہر تھا اور یہاں ان کے انصار بھی تھے۔ لیکن جب مدینہ میں حکمِ قتال دیا گیا تو بعض مسلمان گھبراہٹ اور خوف کا شکار ہوئے کیونکہ جنگ میں قتل ہونا، بچوں کی یتیمی اور عورتوں کی بیوگی کے امکانات واضح ہوتے ہیں۔ [3]

حکمِ قتال کے بعد اس سے خائف ہونے اور جزع کرنے والوں کے بارے میں امام ابن الجوزیؒ نے تین گروہوں کا ذکر کیا ہے ایک منافق، دوسرے وہ مومن جن میں فرضِ قتال کے بعد نفاق کا مرض آ گیا اور تیسرے وہ مومنین جن کی طبیعت پر قتال ناگوار گزرا۔ [4]

امام رازیؒ لطیف پیرائے میں یوں وضاحت کرتے ہیں: "ایک قول کے مطابق یہ آیت مومنین کے بارے میں نازل ہوئی جیسا کہ کلبی کہتے ہیں کہ آیت عبدالرحمٰن بن عوف، مقداد، قدامہ بن مظعون اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کے بارے میں نازل ہوئی جو مدینہ ہجرت سے قبل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور مشرکین کی طرف سے شدید تکالیف کا سامنا کر رہے تھے تو انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قتال کی اجازت طلب کی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: اپنے ہاتھ روکے رکھو میں قتال کا حکم نہیں دیتا صلٰوۃ وزکٰوۃ سے دین قائم کرنے میں مشغول رہو پس جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ ہجرت فرمائی اور انہیں قتال کا حکم دیا جہاں جنگِ بدر ہوئی تو ان میں سے بعض کو ناگوار گزرا۔ سو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قتال سے رکے رہو جبکہ وہ قتال کی طرف راغب تھے اور جو حکم نازل ہونے کے بعد قتال کی طرف راغب ہیں وہ مومن ہیں پس اس طرح یہ آیت مومنین کے حق میں نازل ہوئی اور ان میں سے وہ جو منافق تھے اور ظاہر کرتے تھے کہ وہ پکے مومن اور کفار سے قتال کے خواہش مند ہیں، لیکن جب اللہ نے حکمِ قتال دیا تو اِن منافقین نے گریز کیا اور اس سے واضح ہو گیا

1- اسبابِ نزول القرآن، ص: 170-171 ؛ لباب النقول، ص: 84

2- دیکھئے: جامع البیان، 7/ 231- 234؛ تفسیر القرآن العظیم، ص: 507- 508؛ الدر المنثور، 4/ 538؛ روح المعانی، 5/ 85

3- تفسیر القرآن العظیم، ص: 507- 508

4- زاد المسیر، ص: 301

کہ ان کا قول، عمل کے برعکس تھا۔ جبکہ دوسرے قول کے مطابق یہ آیت منافقین کے حق میں نازل ہوئی۔ آیت ان امور پر مشتمل ہے جو منافقین کے ساتھ خاص ہیں۔ اول: اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں لوگوں سے ڈرنے کا اللہ کے ڈر سے زیادہ ذکر کیا ہے۔ معلوم ہے کہ یہ منافق کا وصف ہے مومن اللہ کا خوف زیادہ رکھتا ہے، لوگوں کا نہیں۔ دوم: اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ اے ہمارے رب تو نے اتنی جلدی کیوں قتال فرض کر دیا پس اللہ پر اعتراض کفار و منافقین کی صفت ہے۔ سوم: دنیا کی زندگی کے قلیل اور آخرت کے بہتر ہونے کی تذکیر اسی کے لیے ہے جو آخرت کی نسبت دنیا سے زیادہ رغبت رکھتا ہو یہ بھی منافق کی صفت ہے... اولیٰ یہ ہے کہ یہ آیت منافقین پر محمول کی جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اگلی آیت میں ذکر کیا ہے کہ "اگر انہیں کوئی بھلائی ملتی ہے تو کہتے ہیں اللہ کی طرف سے ہے اور اگر انہیں برائی پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ یہ تیری طرف سے ہے" [النساء4: 78] اور کوئی شک نہیں کہ ایسا کلام منافقین کا ہوتا ہے۔"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے روایت پر موقوف تفسیر کو نظر انداز کیا ہے جو مسلمہ اصولِ تفسیر کی رو سے راہِ راست سے اعراض ہے۔

●سورۃ الاخلاص کا شانِ نزول اور محمد عبدہ

جمہور مفسرین کے برعکس تفسیر میں اسبابِ نزول کی اہمیت اور ضرورت کا قائل نہ ہونے کی ایک مزید مثال سورۃ الاخلاص کی تفسیر میں سامنے آتی ہے۔ محمد عبدہ لکھتے ہیں:

> یہ سورۃ ان اہم ارکان پر مشتمل ہے جن پر رسالتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قائم ہے یہ تین ارکان 1۔ اللہ کی توحید و تنزیہ 2۔ صالحات اور ان کے مقابل اعمال کی عام حدود بیان کرنا یعنی شریعت 3۔ بعث بعد الموت کے احوال اور ثواب و عتاب ہیں۔ ان ارکان میں اول توحید و تنزیہ ہے تاکہ عرب اور ان کے علاوہ دیگر لوگ شرک و تشبیہ سے نکل آئیں اور یہی رکن الارکان ہے۔ اصولِ ایمان میں سب سے پہلے اسی کا حکم دیا گیا ہے اس سورۃ سے لوگوں کی رہنمائی کی گئی ہے کہ اللہ جل شانہ کے بارے میں کیا اعتقاد رکھنا ان پر واجب ہے اور کوئی ضرورت نہیں کہ اس سورۃ کا سببِ نزول اس سوال کی طرف کیا جائے جو بعض عرب حضرات نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ کے نسب کے بارے میں پوچھا۔[2]

جمہور کا طرزِ تفسیر اور موقف

سورۃ الاخلاص میں توحیدِ باری تعالیٰ، اس کی ذات و صفات اور عظمت و کبریائی کا بیان ہے اس میں لوگوں کے لغو اور باطل عقائد کا رد بھی ہے اور صحیح عقائد کی تعلیم بھی۔ لیکن توحید کی تعلیم اور عمومی سببِ نزول کے ساتھ جمہور مفسرین نے سورۃ کے شانِ نزول

1- مفاتیح الغیب، 10/ 189-190

2- تفسیر جزء عم، ص: 176

کی روایت کو تسلیم کیا ہے۔[1]

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے سامنے اپنے رب کا نسب بیان کریں اس پر یہ سورۃ نازل ہوئی۔[2]

جمہور مفسرین کا عمل آیات و سورۃ کو ان کے سبب نزول کے ساتھ رکھنا ہے۔اسی لئے انہوں نے **سورۃ الاخلاص** کی تفسیر میں شانِ نزول کو ذکر کیا ہے۔[3]

جبکہ محمد عبدہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور سلفِ صالحین سے منقول روایات سے قطع نظر اپنے ذاتی فہم و عقل کی بنا پر آیات کا مفہوم بیان کیا ہے[4]۔اس طرح محمد عبدہ کا طرزِ تفسیر اسلاف سے ہٹ کر ہے کیونکہ سببِ نزول کو آیت سے جدا کر دینا جمہور کے عمل کے منافی ہے۔



1- **جامع البیان**، 24/ 727- 740؛ **زاد المسیر**، ص: 1602- 1604؛ **مفاتیح الغیب**، 32/ 174- 185؛ **تفسیر القرآن العظیم**، ص: 4046- 4051؛ **روح المعانی**، 30/ 265- 278؛ **فتح البیان**، 15/ 443- 452

2- **اسباب نزول القرآن**، ص: 501؛ **لباب النقول**، ص: 313

3- **جامع البیان**، 24/ 727- 740؛ **زاد المسیر**، ص: 1602- 1604؛ **مفاتیح الغیب**، 32/ 174- 185؛ **تفسیر القرآن العظیم**، ص: 4046- 4051؛**روح المعانی**، 30/ 265- 278؛**فتح البیان**،15/ 443- 452

4- ان کی تفسیر میں اس اندازِ تفسیر کی مزید مثالیں ان مقامات پر بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں: البقرۃ 2: 8- 20 ، **تفسیر المنار**، 1/ 126- 151؛ البقرۃ 2: 113،**تفسیر المنار**، 2/ 35- 36؛ البقرۃ 2: 158،**تفسیر المنار**، 1/ 347- 349؛ النصر،**تفسیر جزء عم**، ص: 172- 173

فصل دوم: ناسخ و منسوخ

شرعی احکامات کا نزول حالات و ضروریات کی مناسبت سے تدریجاً ہوا ہے۔ اس تدریج میں بسا اوقات پہلے سے نازل شدہ حکم، بعد میں نازل ہونے والے حکم سے ختم کر کے اللہ تعالیٰ نے حکمِ ثانی کو واجب العمل قرار دیا۔ قرآن مجید میں ایک آیت کے حکم کو دوسری آیت کے حکم سے بدلنے یا ایک حکم ختم کر دیئے جانے کے عمل کو ناسخ و منسوخ کہا جاتا ہے۔ جس آیت کا حکم ختم کر دیا جائے وہ منسوخ اور اس کی جگہ دوسری نازل ہونے والی آیت ناسخ کہلاتی ہے۔ ناسخ و منسوخ کے لئے النسخ فی القرآن کی اصطلاح بھی مستعمل ہے۔[1]

تفسیرِ قرآن میں علمِ ناسخ و منسوخ کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

> ائمہ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے ناسخ و منسوخ کی پوری معرفت حاصل نہ کر لے اس وقت تک اس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہو سکتا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے جو قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کیا کرتا تھا دریافت کیا کہ آیا اسے قرآن کی ناسخ و منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اس شخص نے نفی میں جواب دیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاک کیا۔[2]

اسی لئے علما نے اس علم کو نہ جاننے والے کو عالمِ دین شمار نہیں کیا، جیسا کہ عبدالقاہر بغدادیؒ لکھتے ہیں:

> جو کوئی حدیث میں صحیح و سقیم اور قرآن و سنت میں ناسخ و منسوخ کی معرفت نہیں رکھتا وہ عالم نہیں ہے۔[3]

علمِ ناسخ و منسوخ کی اہمیت اور ضرورت کے پیشِ نظر علما نے اس موضوع پر مفید کتب مرتب کی ہیں جن میں ابو عبید قاسم بن سلام الھروی (م 224ھ) کی **الناسخ و المنسوخ فی القرآن العزیزومافیه من الفرائض والسنن**، ابو جعفر النحاس (م338ھ) کی **الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم**، امام ابن الجوزی (م597ھ) کی **نواسخ القرآن**، مصطفٰی زید کی **النسخ فی القرآن**، محمد بن عبداللہ بن ابو النجم کی **البیان فی الناسخ**، احمد محمد صدیق کی **النسخ فی الشریعة الاسلامیة** وغیرہ شامل ہیں۔ نیز کتبِ علوم القرآن میں بھی علما نے ناسخ و منسوخ پر تفصیلی باب قلمبند کئے ہیں جن میں آیاتِ منسوخہ کی تعداد، ناسخ و منسوخ کی اقسام اور اس سے متعلق دیگر تفصیلات مذکور ہیں۔

علما نے تصریح کی ہے کہ نسخ امر و نہی میں واقع ہوا ہے[4]۔ نیز منسوخ آیات کی تعداد میں علما مختلف الآراء ہیں جس کی وجہ متقدمین

1- ابو عبید قاسم بن سلام الهروی، **الناسخ و المنسوخ**، ص: 7- 14؛**مناهل العرفان**، 2/ 136- 141

2- **الاتقان**، 3/ 51

3- عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، **الناسخ والمنسوخ فی القرآن**،ص: 15

4- **البرهان**، ص: 348؛ **الاتقان**، 3/ 52؛ **مناهل العرفان**، 2/ 138- 141

ومتاخرین کے ہاں اصطلاحِ نسخ کے استعمال کا مختلف ہونا ہے۔[1]

امام شاطبیؒ نے متقدمین ومتاخرین کے ہاں اصطلاحِ نسخ کے استعمال اور منسوخ آیات میں اختلاف پر نہایت عمدہ کلام کیا ہے جس کا اختصار یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک نسخ کا اطلاق اصولیین کے بیان کردہ مفہوم کے مقابلے میں وسیع تر معنی میں ہوتا ہے۔ متقدمین، مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص پر بھی نسخ کا اطلاق کرتے ہیں خواہ دلیل متصل کے ذریعہ ہو یا منفصل دلیل کے ذریعہ ہو۔اسی طرح وہ مجمل اور مبہم کے بیان پر بھی نسخ کا اطلاق کرتے ہیں۔متاخرین، شرعی دلیل کے ذریعہ شرعی حکم کے اٹھانے اور ختم کرنے پر نسخ کا اطلاق کرتے ہیں۔لیکن ان سب کا تقاضا ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ متاخرین کی اصطلاح کے مطابق نسخ سے مومن پہلے حکم کا مکلف نہیں رہتا بلکہ اس کی جگہ بعد میں آنے والے حکم کا مکلف بن جاتا ہے اور یہی تقاضا مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص کا بھی ہے۔اس لئے کہ مطلق حکم اپنے اطلاق کے ساتھ اور عام حکم اپنے عموم وشمول کے ساتھ قابلِ عمل نہیں رہتا بلکہ اس کی بعض صورتیں قابلِ عمل اور بعض ناقابلِ عمل ہو جاتی ہیں۔مجمل ومبہم کے بیان کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیان اور وضاحت کی وجہ سے مجمل کی بعض احتمالی صورتیں قابلِ عمل نہیں رہتیں اس اعتبار سے نسخ کا اطلاق ان سب صورتوں پر ہوتا ہے[2]۔متقدمین ومتاخرین کے نزدیک اصطلاحِ نسخ کے مختلف ہونے پر امام شاطبیؒ نے تقریباً تئیس(23) آیات بطور مثال ذکر کی ہیں۔ان میں سے استثناء کی مثال یہ ہے: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء 26: 224] کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الشعراء 26: 227] سے منسوخ بتایا ہے جو کہ استثناء کی ایک صورت ہے۔یعنی جو شاعر ایمان والے ہوں، اعمالِ صالحہ اور کثرت سے ذکرِ الٰہی کرتے ہوں ان کے پیروکار سرکش لوگ نہیں ہوتے یوں شعراء کے عموم سے ایمان اور عملِ صالح کے حامل شعراء کا استثناء ہے۔جبکہ متاخرین کے نزدیک ایک حکمِ شرعی کا دلیلِ شرعی سے کلیتاً ختم کردیا جانا نسخ ہے۔

متقدمین ومتاخرین جمہور علما اور مسلمان بالاجماع شریعت میں نسخ کے وقوع اور اس کے جواز کے قائل ہیں۔[3]

محمد عبدہ اور ناسخ ومنسوخ

محمد عبدہ، قرآن میں وقوعِ نسخ کے قائل نہیں ہیں اسی لیے آیات کی تفسیر اس انداز میں کرتے ہیں جس سے ان کے نظریہ کو تائید وتوثیق حاصل ہو سکے۔ان کا یہ موقف درج ذیل آیات کی تشریح میں سامنے آتا ہے۔

● ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ...الخ﴾ محمد عبدہ اور جمہور علما کی نظر میں

آیت ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4] کی

1- تفصیل کے لیے دیکھیے، **الفوزالکبیر**، ص: 56-60؛ **علوم القرآن(گ)**،1/358-367؛ صبحی صالح،ڈاکٹر، **علوم القرآن**، مترجم: غلام احمد حریری، ص:322؛ **محاضرات قرآنی**، ص: 297

2- **الموافقات**، ص: 520

3- دیکھئے: البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد، کنز **الوصول الی معرفة الاصول**، ص: 218؛ ابن قیم، محمد بن ابوبکر، **الفوائد المشوق الی علوم القرآن**،ص: 163؛ **الاتقان**، 3/ 51؛ **مباحث**، ص: 239- 245

4- البقرة 106:2

تشریح میں محمد عبدہ کے بیان کردہ نکات حسبِ ذیل ہیں۔

- **الآیة** سے مراد: محمد عبدہ کے نزدیک الآیۃ کے معنی دلائلِ نبوت ہیں جن سے انبیا کی مدد کی جاتی ہے اور وہ نبی کی صداقت کی دلیل وعلامت ہوتے ہیں۔ قرآن کے جملوں کو بھی اسی لئے آیات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اپنے اعجاز میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی دلیل ہیں۔ کہتے ہیں:

الآية هنا هي ما يؤيد الله تعالىٰ به الانبياء من الدلائل على نبوتهم... والآية في اصل اللغة هي الدليل والحجة و العلامة على صحة الشئ و سميت جمل القرآن آيات لأ نها بإعجازها حجج على صدق النبى و دلائل على أنه مؤيدديها بالوحى من الله عزوجل من قبيل تسمية الخاص باسم العام.[1]

- **ننسخ، ننسها** اور **نأت بخير منها** سے مراد: محمد عبدہ نے ننسخ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک نبی کی نبوت پر قائم کردہ دلیل کو دوسرے نبی کے حق میں زائل کر دیتے یا چھوڑ دیتے ہیں۔ کہتے ہیں: **"نقيمها دليلاً على نبوة نبى من الانبياء أى نزيلها ونترک تأ ييد نبى آخر بها۔"**[2]
- **ننسها** سے مراد، طولِ عہد کے سبب لوگوں کو گزشتہ نبی کے دلائلِ نبوت بھلا دینا ہے، لکھتے ہیں: **"أوننسها الناس لطول العهد بمن جاء بها۔"**[3]
- **نأت بخير منها او مثلها** کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نئے نبی کے حق میں اثباتِ نبوت کے لئے گزشتہ سے بہتر دلائل یا اسی کی مانند دلائل قائم کر دیئے جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: **" فاننا بما لنا من القدرة الكاملة والتصرف فى الملک نأتى بخير منها فى قوة الاقناع واثبات النبوة أو مثلها فى ذلک."**[4]
- **سیاق وسباق سے استشہاد:** مذکورہ بالا مفہوم پر محمد عبدہ نے سیاق وسباق سے استشہاد کیا ہے کہ آیت ہذا کے آخر میں عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير اور اگلی آیت[البقرة 2: 107] میں لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ اللہ کی قدرت ووسعتِ ملکیت کا ذکر کیا گیا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کی قدرت وملکیت کی یہ شان ہے تو وہ ذات پابند نہیں ہے کہ ایک مخصوص دلیل ہی تمام انبیا کو ان کی تائید و صداقت کے لئے عطا کرے۔ اگر یہاں احکام کی تبدیلی مراد ہوتی تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم وحکمت بیان ہوتی۔ لہٰذا یہاں احکامِ اسلام نہیں بلکہ دلائلِ انبیا مراد ہیں۔ اور اس کی مزید وضاحت اگلی آیت[البقرة 2: 108] سے ہوتی ہے کیونکہ بنی اسرائیل، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا کردہ دلائل پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ مزید کا مطالبہ کرتے تھے یہاں تک کہ اللہ کو اعلانیہ دیکھنے اور اس کے بعد مزید مطالبے کرتے رہے لیکن ایمان واطاعت کی روش سے دور ہی رہے۔ کہتے ہیں:

وأما ذكر القدرة والتقرير بها فى الآ ية الاولى فلا ينا سب موضوع الاحكام و

1- تفسير المنار، 1/ 339

2- ایضاً

3- ایضاً

4- ایضاً

نسخها وانما يناسب هذا ذكر العلم و الحكمة فلو قال ((الم تعلم ان الله عليم حكيم))...فظهر أن ذكر القدرة وسعة الملک انما يناسب الآيات بمعنى الدلائل دون معنى الاحكام الشرعية والاقوال الدالة عليها من حيث هى دالة عليها لامن حيث هى دالة على النبوة ويزيد هذا سفورًا ووضوحاًقوله عقبه﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ﴾[البقرة 2: 108]فقد كان بنو اسرائيل لم يكتفوابماأعطى موسى من الآيات وتجرؤوا على طلب غيرها و قالو﴿يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة 2: 55]وكذلک كان فرعون و قومه كلما رأوا آية طلبووغيرحا حتى رأوا تسع آيات بينات ولم يؤمنوا وقوله تعالىٰ﴿كَمَا سُئِلَ مُوسَى﴾ يشمل كل ذلک.[1]

جمہور مفسرین کا موقف

جمہور علما کے نزدیک آیت ہذا کا مفہوم قرآنی آیات میں ناسخ و منسوخ کا عمل ہے۔ لغتِ عرب میں لفظ آیۃ کے متعدد معنی ہیں جیسا کہ علامت، عبرت، معجزہ، دلیل، رسالت، حروف کی جماعت، قرآن کا ایک متصل کلام انقطاع تک، اللہ کی نشانیاں اور عجائبات وغیرہ[2]۔ عربی زبان کی اس وسعت کی وجہ سے قرآن کے الفاظ وجوہ و نظائر کے حامل ہیں۔ ایک لفظ مختلف جگہ مختلف معانی میں مستعمل ہے اور بسا اوقات مختلف الفاظ ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا تفسیرِ قرآن لغت و عقل کے سہارے کرنا ناممکن ہے۔ مفسر کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعلیماتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فہم و بیان سے اخذ کرے نیز اسلاف کے ذخیرۂ تفسیر پر بھی اعتماد کرے۔

علامہ دامغانیؒ اور امام ابن الجوزیؒ بیان کرتے ہیں کہ لفظ آیۃ، قرآن مجید میں چھ معانی میں مذکور ہے۔ بمعنی علامت:﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الروم 30: 20]﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً﴾ [حمٰ السجدة 41: 39؛ نیز الروم 30: 25؛ یٰس 36: 41] بمعنی عبرت: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل 16: 79]﴿أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً﴾ [الفرقان 25: 37؛ نیز العنکبوت 29: 15؛ القمر 54: 15]اسی طرح بمعنی کتاب، لفظ آیۃ ان آیات میں آیا ہے: ﴿قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المومنون 23: 66]﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ﴾ [الجاثية 45: 8]اور بمعنی معجزہ: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا﴾ [القمر 54: 2]﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا﴾ [القصص 28: 36]اور ان آیات میں بمعنی امر و نہی مذکور ہے: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾[البقرة 2: 187] ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ [البقرة 2: 266] جبکہ لفظ آیۃ، آیتِ قرآنی، قرآن کے جزء یا متصل کلام کے معنی میں ان آیات میں مذکور ہے:﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾[البقرة 2: 106] ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾[النحل 16: 101؛ نیز، الرعد 13: 1؛

1- تفسير المنار، 1/ 338- 339

2- تاج العروس من جواهر القاموس،19/179-181

یوسف 12: 1؛ آل عمران 3: 7]۔[1]

ابو عبید قاسم بن سلامؒ نے عطا بن ابی رباحؒ کی یہ روایت نقل کی ہے:

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾**قال: مانزل من القرآن.**[2]

نیز آپؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی یہ تفسیر نقل کی ہے:

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ قال: مانبدل من آية ﴿أَوْ نُنْسِهَا﴾ قال: نتركها لانبدلها. قال: وقول الله عزوجل: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[الرعد 13: 39] يقول يبدل من القرآن ما يشآء فينسخه و يثبت ما يشاء فلا يبدله ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[الرعد 13: 39] يقول: وجملة ذلك عنده فی ام الكتاب الناسخ والمنسوخ.[3]

امام ابن جریر طبریؒ، عبدالقاہر بغدادیؒ، فخر الاسلام بزدویؒ، محمود بن حسن نیشاپوریؒ، ابن الجوزیؒ، امام رازیؒ، امام قرطبیؒ، حافظ ابنِ کثیرؒ، بدرالدین زرکشیؒ، جلال الدین سیوطیؒ، علامہ آلوسیؒ اور نواب صدیق حسن خانؒ نے آیت﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ... ﴾کی تفسیر قرآن مجید کی آیات واحکام کا نسخ اور ان کی تبدیلی بیان کی ہے[4]۔ یوں جمہور علمانے بالاتفاق اس آیت کا اطلاق قرآن میں وقوعِ نسخ کے جواز پر کیا ہے اور کسی نے انبیا کے مابین دلائلِ نبوت کی تبدیلی مراد ہونا ذکر نہیں کیا۔

امام رازیؒ لکھتے ہیں:

﴿مِنْ آيَةٍ﴾ سے تمام مفسرین نے قرآن کی آیات مراد لی ہیں سوائے ابو مسلم (معتزلی) کے وہ اسے توراۃ وانجیل پر محمول کرتا ہے۔[5]

علامہ زرکشیؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾فرمایا۔ یہ نہیں فرمایا: من القرآن۔ کیونکہ قرآن تمام کتبِ سماوی کا ناسخ ہے اور اس کے بعد کوئی کتاب نہیں آئے گی جو اس کی ناسخ ہو۔ قرآن مجید میں جو ناسخ و منسوخ ہوا ہے وہ معلوم ہے اور قلیل ہے جس کی خبر خود اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔[6]

1- الدامغانی، حسین بن محمد، **الوجوه و النظائر فی القرآن الكريم**، ص: 60- 61؛ ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی، **نزهة الاعين النواظرفی علم الوجوه والنظائر**، ص: 154- 156

2- **الناسخ**، ص: 7، 10

3- ایضاً، ص: 6- 7

4- **جامع البيان**، 2/ 388- 403؛ **الناسخ**، ص: 17؛ کنز**الوصول**، ص: 218- 219؛ محمود بن ابو الحسن بن الحسین النیشاپوری، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**،1/ 114؛ **زاد المسير**، ص: 80- 81؛ **مفاتيح الغيب**، 3/ 250- 251؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 2/ 300- 311؛ **تفسير القرآن العظيم**، ص: 181- 182؛ **البرهان**، ص: 347- 356؛ **الدر المنثور**، 1/ 542- 546؛ **روح المعانی**، 1/ 351- 354؛ **فتح البيان**، 1/ 245- 250

5- **مفاتيح الغيب**، 3/ 250

6- **البرهان**، ص: 356

اس سے واضح ہوتا ہے کہ سلف و خلف علما تفسیر کے نزدیک نسخِ آیت اور تبدیلیٔ آیت سے مراد قرآنِ حکیم میں ناسخ و منسوخ کا عمل ہے۔ یوں محمد عبدہ کے مرادی معنی دلائلِ نبوت جمہور کے بیان کردہ مفہوم کے خلاف ہیں۔ اسی طرح، محمد عبدہ کے برعکس، جمہور مفسرین کے مطابق آیتِ ہذا کا سیاق و سباق بھی نسخ فی القرآن پر دلیل ہے۔ علامہ واحدیؒ، امام ابن الجوزیؒ، امام رازیؒ، علامہ قرطبیؒ، حافظ ابن کثیرؒ اور علامہ آلوسیؒ نے بالصراحت بیان کیا ہے کہ مشرکین و یہود مسلمانوں پر طعن کیا کرتے تھے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھیوں کو پہلے ایک قبلہ کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیتے تھے اب خود ہی دوسری طرف قبلہ مقرر کر دیا ہے۔ ان آیات سے مشرکین و یہود کی تردید کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات اور بندوں پر قادر ہے۔ مکلفین اللہ کے حکم اور حکمت کے تابع ہیں شارع جو حکم جس وقت مقرر کرے مکلف پر اطاعت فرض ہے۔ اللہ حاکموں کا حاکم ہے اور اس کی طرف سے تبدیلیٔ احکام میں بے پناہ حکمتیں پنہاں ہیں۔[1]

● ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى... الخ﴾ محمد عبدہ اور جمہور علما کی نظر میں

آیت ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى ○ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾[2] کا مفہوم محمد عبدہ نے یوں بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں قرآن کو محفوظ رکھے گا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سے کچھ نہیں بھولیں گے۔ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ کے استثناء سے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر اللہ بھلانا چاہتا تو اسے کوئی عاجز کرنے والا نہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے خود ہی ایسا نہیں چاہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کچھ بھولیں۔ یہاں استثناء نفی کے معنی میں آیا ہے کہ نسیان واقع نہیں ہوگا۔[3]

جمہور علما اس آیت کو قرآن میں وقوع نسخ کے جواز میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ دامغانیؒ اور ابن الجوزیؒ نے قرآن مجید میں نسیان کو دو معانی پر محمول کیا ہے۔ یعنی ترک کرنا اور وہ بات جو یاد نہ رہے۔ بمعنی ترک، نسیان ﴿أَوْ نُنْسِهَا﴾ [البقرة 2: 106] میں جبکہ بمعنی جو بات یاد نہ رہے ﴿فَلَا تَنْسَى﴾ [الاعلیٰ 87: 6] میں مذکور ہے[4]۔ آیت کا معنی یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کو یاد کر لیں گے پھر ایسا نہیں ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے یاد نہ رکھ سکیں۔ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ میں حرفِ استثناء سے اس طرف اشارہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ خود کوئی آیت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھلا دیں تو یہ اللہ کا اختیار ہے۔ اس فراموشی کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں بلکہ اللہ کی طرف ہے۔[5]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ کا آیات [البقرة 2: 106؛ الاعلیٰ 87: 6- 7] سے اخذ کردہ مفہوم ان کا ذاتی نظریہ ہے۔ ناسخ و منسوخ کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے جن آیات میں نسخ کا پہلو موجود ہے وہ انہیں مختلف مفاہیم و معانی پر محمول کرتے ہیں۔ اس

1- **اسباب نزول القرآن**، ص: 37؛ **زادالمسیر**، ص: 80- 81؛ **مفاتیح الغیب**، 3/ 252- 253؛ **الجامع لاحکام القرآن**، 2/ 300؛ **تفسیر القرآن العظیم**، ص: 182- 183؛ **روح المعانی**، 1/ 354

2- الاعلیٰ 87: 6- 7

3- **تفسیر جزء عم**، ص: 68

4- **الوجوہ والنظائر**، ص: 454- 455؛ **نزهة الاعین**، ص: 579- 580

5- **جامع البیان**، 24/ 315- 316؛ **کنزالوصول**، ص: 226؛ ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی، **تذکرة الاریب فی تفسیر الغریب**، 2/ 286؛ **مفاتیح الغیب**، 31/ 143؛ **روح المعانی**، 30/ 105- 107

حوالے سے دو مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

مثال نمبر 1،﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾[النساء 4: 15] کی تفسیر میں محمد عبدہ، معتزلہ کے معروف امام ابو مسلم اصفہانی[1] کے موقف کو درست قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس آیت کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ یہاں فَاحِشَةَ سے مراد ہم جنس پرستی ہے جو عورتیں ہم جنس پرستی کے گناہ کا ارتکاب کریں ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں گھر میں محبوس کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ فوت ہو جائیں یا اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی سبیل نکال دے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ ہم جنس پرست عورت مردوں کا انکار کرتی اور ان کی قربت سے کراہت کرتی ہے وہ افزائشِ نسل کے لئے کھیتی بننا پسند نہیں کرتی۔ گھر میں محبوس کرنے سے اسے اپنی طرح کی عورتوں سے ملنے سے روکنا مقصود ہے یہاں تک کہ اسے موت آجائے اور أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا سے مراد مرد کی زوجیت قبول کر کے شادی کرنا ہے۔[2]

جمہور مفسرین نے آیت ہذا میں فَاحِشَةَ کا معنی زنا بیان کیا ہے اور اس آیت کو زناکاروں کی سزا کے پہلے حکم پر مشتمل قرار دیا ہے۔ جس زانی عورت پر چار مسلمان مردوں سے شہادتِ زنا ثابت ہو جائے اسے تا حکمِ ثانی گھر میں محبوس رکھا جائے اور یہ حکمِ ثانی آیت ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور 24: 2] میں دیا گیا جس سے سورۃ النساء کا یہ حکم ختم ہو گیا[3]۔ درج ذیل حدیثِ نبوی، جمہور کے اختیار کردہ مفہوم پر حجت ہے:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْم.[4]

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ سے لے لو مجھ سے لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لئے راستہ مقرر کر دیا ہے

1- ابو مسلم بن بحر الاصفہانی (م 322ھ)، مذہبِ معتزلہ سے ہیں، معتزلہ کے ہاں بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے۔ انہوں نے اس مذہب کے مطابق ایک تفسیر بھی لکھی۔ (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **لسان المیزان**، 5/ 737)

2- **تفسیر المنار**، 4/ 358- 359؛ نوٹ:- رشید رضا نے "اسے موت آجائے یا وہ شادی کر لے" پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یہ کہنا بہتر ہے کہ اسے موت آجائے یا وہ ہم جنس پرستی سے کراہت کرتے ہوئے مردوں کی طرف مائل ہو جائے اگر وہ شادی شدہ ہو تو اپنے شوہر کو قبول کر لے اور اگر غیر شادی شدہ ہے تو شادی پر آمادہ ہو جائے۔ اس کے لئے اللہ کوئی راستہ بنا دے سے اسی طرف اشارہ ہے کہ اس کریہہ اور مذموم عادت سے چھٹکارا پانا آسان نہیں ہے، محبوس کر دینا بھی اس برائی سے نجات میں کوئی اثر نہیں رکھتا یہ عادت تو صرف اللہ کی خاص عنایت سے ہی ختم ہو سکتی ہے۔ (**تفسیر المنار**، 4/ 358)

3- **جامع البیان**، 6/ 493- 499؛ ابو عبید احمد بن محمد الهروی، **الغریبین فی القرآن والحدیث**، 5/ 1415؛ **المنسوخ**، ص: 43؛ **الوجوه والنظائر**، ص: 351- 352؛ **نزهة الاعین**، ص: 466- 467؛ **تذكرة الاریب**، 1/ 112؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 6/ 136- 140؛ نظام الدین حسن بن محمد حسین النیشاپوری، **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، 2/ 372- 373؛ الصنعانی، محمد بن اسماعیل، **تفسیر غریب القرآن**، ص: 247 ؛ **فتح البیان**، 3/52-53

4- **الجامع الصحیح** (م)، كتاب الحدود، باب حد الزنیٰ، رقم الحدیث: 1690، ص: 749

جب کنوارہ کنواری کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور جب شادی شدہ شادی شدہ کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے اور رجم۔

امام بزدویؒ لکھتے ہیں:

ولعامة العلما ان الایذاء باللسان و امساک الزوانی فی البیوت نسخ حکمه وبقية تلاوة.[1]

علما کا اتفاق ہے کہ مرتکبینِ زنا کو قولی اذیت دینے اور گھر میں قید رکھنے کا حکم منسوخ اور تلاوت باقی ہے۔

حدیثِ نبوی اور جمہور علما کی توضیح سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت ہذا کو ہم جنس پرست عورتوں کی سزا کے حکم پر محمول کرنا مذموم اختراع ہے۔

مثال نمبر 2، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[البقرة 2: 240] کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں کہ یہاں بیوہ کی عدت کی مدت بیان نہیں کی گئی یہ تعلیم دی گئی ہے کہ جن عورتوں کے شوہر فوت ہو جائیں وہ ان کے لئے گھر سے نہ نکالنے کی وصیت کر جائیں جسے شوہر کے گھر والے نافذ کریں گے۔ اس طرح شوہر کے اہلِ خانہ، متوفی کی بیوہ کو گھر سے نہیں نکالیں گے اور ایک سال تک بیوہ کے نان نفقہ کی ذمہ داری نبھائیں گے۔ اگر عورت اپنی عدت جو کہ چار ماہ دس دن ہے مکمل کرنے کے بعد دوسری شادی کرلے اور ایک سال سے پہلے خود ہی گھر سے چلی جائے تو اس پر کوئی حرج نہیں۔[2]

جمہور علما کے مطابق آیت مذکورہ بالا، اس آیت ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [سورة البقرة 2: 234] سے منسوخ ہے۔ آیتِ وراثت کی رو سے بیوہ کو متوفی شوہر سے ترکہ ملے گا اور وارث کے لئے وصیت نہیں ہوتی۔ اس لئے نان ونفقہ وسکونت کی وصیت ختم ہوگئی۔ اور ایک سال کی عدت کا وجوب البقرة آیت 234 میں چار ماہ دس دن مقرر کرنے سے ختم ہوگیا۔[3]

امام رازیؒ اس آیت کا حکم منسوخ ہونے پر علما کا موقف یوں بیان کرتے ہیں:

فهذا القول هو الذی اتفق علیه اکثر المتقدمین والمتاخرین من المفسرین.[4]

اسی قول کو متقدمین ومتاخرین مفسرین نے بالاتفاق اختیار کیا ہے۔

1- کنزالوصول، ص: 226

2- البقرة2 : 240؛ تفسیر المنار، 2/ 359-360؛ محمد عبدہ نے یہ معنی ابو مسلم (معتزلی عالم) کی تقلید میں اختیار کئے ہیں ابو مسلم نے بھی آیت ہذا کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔ دیکھئے: مفاتیح الغیب، 6/ 170- 171

3- احکام القرآن، 2/ 118؛ تذکرة الاریب، 1/ 79؛ مفاتیح الغیب، 6/ 170؛ الجامع لاحکام القرآن، 4/ 126- 128، 203-204؛ الاتقان، 3/ 56

4- مفاتیح الغیب، 6/ 170

معلوم ہوتا ہے کہ ناسخ و منسوخ کے باب میں محمد عبدہ لی تشریحات احادیث، صحابہ وتابعین اور جمہور علما کی تفسیر کے متضاد ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ نے آیات کی ایسی غلط تشریح کو بدعتِ باطلہ کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب قرار دیا ہے۔ اور ایسے لوگوں کو جو اپنے ہاں مقررہ مذہب وعقیدے کی تائید میں تفسیر کرتے ہیں معتزلہ وغیرہ اہلِ بدعت میں شمار کیا ہے، ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فان الصحابة و التابعين والأمة اذاكان لهم فى تفسير الآية قول وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه وذلک المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم باحسان صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من اهل البدع فى مثل هذا...وأن من أعظم أسبابه البدع الباطلة التى دعت أهلها أن حرفوا الكلم عن مواضعه وفسروا كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بغير ماأريد به.[1]



1- مجموعة الفتاوى، 7/ 196

فصلِ سوم: قصص القرآن

قصص، اس کا واحد قصہ ہے جس کے معنی کسی چیز یا واقعہ کی خبر دینا، احوال بیان کرنا، واقعات بتانا ہے۔ "القصّة : الخبر وهو القصص، وقصّ عليّ خبره يقُصُّه قصاً وقصصا."[1]

لفظ قصص (اپنے مصدری معنوں میں) قرآن مجید میں پانچ مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾[2] "یہ تمام بیانات صحیح ہیں" ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ﴾[3] "تو اُن سے یہ قصہ بیان کر دو" ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾[4] "(اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) ہم تمہیں ایک نہایت اچھا قصہ سناتے ہیں" ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ﴾[5] "ان کے قصے میں موجود ہے" ﴿قَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ﴾[6] "اور ان سے (اپنا) ماجرا بیان کیا"۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں انسان کی ہدایت کے لیے جو مختلف معجزانہ اسلوب اختیار فرمائے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ گزشتہ اقوام کے قصص کے ذریعہ ان کے نیک و بد اعمال اور ان اعمال کے ثمرات و نتائج کو بیان کر کے عبرت و موعظت کا سامان مہیا کیا جائے۔ لہٰذا ان میں تاریخی یا واقعاتی اسلوب کے بجائے ابلاغِ حق اور دعوت الی اللہ کے اہم مقصد کے پیشِ نظر صرف ان ہی وقائع کو سامنے لایا گیا ہے جو اس غرض و غایت کو پورا کرتے ہوں۔ قرآن مجید میں قصص کا یہ حصہ انتہائی اثر انگیز ہے سابقہ انبیاورسل علیہم السلام اور ان کی اقوام کے حالات بیان کرتے ہوئے انسان کو تدبر و تذکر کی دعوت دی گئی ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے اسی کو تذکیر بایّام اللہ سے تعبیر کیا ہے، لکھتے ہیں:

> تذکیر بایام اللہ کا باطن قصص و حکایات کے وہ نکات ہیں جن سے مدح و ذم یا عذاب و ثواب کا تعلق ہوتا ہے یعنی وہ اسباب جن کی بنا پر مدح کی گئی اور ثواب کا وعدہ کیا گیا یا مذمت ہوئی اور عذاب کی وعید کی گئی اور وہ نصیحت و عبرت ہے جو ان قصص و واقعات سے حاصل کی جا سکتی ہے۔[7]

مختلف آیاتِ قرآنیہ سے بیانِ قصص کی حکمت و مقصود کی بابت معلوم ہوتا ہے جیسا کہ آیت ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[8] ظاہر کرتی ہے کہ ان واقعات کے نتائج انسان کی ہدایت کے لیے موعظت و عبرت ہیں۔ آیت ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ

1- لسان العرب، 191/11؛ تاج العروس من جواهر القاموس، 335/9
2- آل عمران 62:3
3- الاعراف 176:7
4- یوسف 3:12
5- یوسف 111:12
6- القصص 28: 25
7- **الفوزالکبیر**، ص: 162
8- یوسف 111:12

مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] بتاتی ہے کہ ان قصص سے سلسلۂ انبیا علیہم السلام کے تسلسل اور گزشتہ قوموں کا معاندانہ رویہ بیان کرنے کا مقصد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قلبی تسکین اور مومنین کے لیے اس میں تثبیتِ قلب واستقامت کا درس ہے۔ اسی طرح قصص کی ایک غرض خارق العادہ امور پر اللہ کی قدرت کا بیان بھی ہے جیسے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق[2]، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش[3]، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا پرندوں کو ذبح کرکے پہاڑوں پر رکھنا اور بحکمِ الٰہی ان پرندوں کا زندہ ہو جانا[4] وغیرہ۔

قرآن مجید میں جو قصص بیان ہوئے ہیں وہ دراصل غیب کی خبریں ہیں جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾[5] لہٰذا ان اخبارِ غیب کو بغیر تاویل و تردید کے تسلیم کرنا ضروری ہے۔ ذیل کی سطور میں قصص القرآن کے بارے میں محمد عبدہ کے تفسیری اسلوب کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

محمد عبدہ اور قصص القرآن

محمد عبدہ کا نکتہ نگاہ یہ ہے کہ قرآن مجید، تاریخ وقصص کی کتاب نہیں ہے، ہدایت و موعظت ہے۔ قرآن کسی قصہ کو اس لیے ذکر نہیں کرتا کہ اس کے واقعات کی تاریخ بیان کی جائے نہ اس لیے کہ واقعہ بیانی اور قصّوں کی لذت حاصل کی جائے، بلکہ ان کا ذکر عبرت کے لیے کیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [يوسف 111:12] اور قوانینِ اجتماعیہ کا بیان کرنا مقصود ہے جیسا کہ فرمایا: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران 3: 137]۔ قصص میں عبرت و فائدہ کی حد تک ہی اکتفاء کرنا چاہیے جزوی تفصیلات میں نہیں جانا چاہیے کیونکہ قرآنی قصص میں ایسی چیزیں شامل کرنے سے یہ تاریخ کی کتاب بن جائے گی، اور ایسا کرنے سے دل موعظت سے دور اور قرآن کے بیان قصص کا مقصد اور حکمت ضائع ہو جائے گی۔ ضروری ہے کہ جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے ہم بس اس کو سمجھیں اور اس سے عبرت و نصائح حاصل کریں[6]۔ قصص میں مؤرخین و مفسرین کے اقوال سے بیان قرآن پر جو زیادتی ہوئی ہے اس سے احتراز کرنا چاہیے آج جو لوگ تاریخ اور سائنسی علوم میں مشغول ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان ازمنۂ ظلمات کی تاریخ سے متعلق کوئی چیز تبھی ثابت شدہ ہوگی جب اس پر تفتیش و تجربہ اور استخراجِ آثار سے یقین حاصل ہو جائے۔ جبکہ مفسرین نے کتبِ تفسیر میں واقعات کی ایسی بھرمار کر دی ہے جس کی توثیق موجود نہیں ہے ان سے معذرت کرتے ہوئے ہم ایسی تاویل نہیں کریں گے بلکہ ہم ایسا کرنے سے باز رہیں گے اور قرآن کی نصوص پر قائم رہتے ہوئے اس سے تجاوز نہیں کریں گے ہم قصص کی وضاحت اسی سے کریں گے جس کی روایت صحیح ہو اور جو قرآن کے موافق ہو۔[7]

1- هود 120:11
2- البقرة 2:35-37
3- آل عمران 3:45، 59
4- البقرة 260:2
5- هود 49:11
6- تفسير المنار، 379/2
7- ایضاً، 284/1

آیت ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ○ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[1] کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں کہ ہم یہاں قریة کے تعین میں خاموش ہیں جیسا کہ قرآن خاموش ہے۔ ہم رجز کی نوعیت کے بارے میں بھی خاموش ہیں جیسا کہ ہر قرآنی ابہام کے بارے میں ہمارا طریقہ ہے۔ کئی مفسر وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ طاعون ہے اور دلیل ان کی مِنَ السَّمَاءِ ہے۔ ہمارے نزدیک رجز عذاب ہے اور عذاب کی ہر نوعیت اس میں شامل ہے۔ بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے طاعون سے کئی بار آزمایا اور ان کے ظلم و فسق پر عذاب کی اور کئی صورتوں سے بھی انہیں آزمایا لیکن اس میں سب سے زیادہ شدید ان پر دیگر امتوں کا تسلط ہے۔ وہ عبرت و نصیحت ہمارے لیے کافی ہے جو قرآن میں آئی ہے ہم وہی معین کرتے ہیں جو قرآن نے معین کر دیا اور وہ مبہم رکھتے ہیں جو قرآن نے مبہم رکھا۔[2]

لیکن محمد عبدہ نے اپنے موقف کے مطابق قرآن مجید میں مذکور واقعات کی تشریح کرتے ہوئے بیانِ قرآن پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ انہوں نے قصص کی عقلی توجیہات کی ہیں۔ قصص میں ان کے عقلیت پر مبنی طرزِ تفسیر اور جمہور مفسرین سے تقابل ذیل کی سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔

• یہود کا مطالبۂ رؤیت

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ○ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ اس آیتِ کریمہ کی تفسیر میں **محمد عبدہ** کہتے ہیں کہ جس گروہِ یہود نے یہ مطالبہ کیا تھا ان پر اللہ کا عذاب آیا۔ انہیں امراض اور وباؤں میں مبتلا کر دیا گیا اور دیگر اقدام ان پر مسلط کر دی گئیں یہاں تک کہ ان میں سے اکثر مر گئے۔ بعثت بعد الموت سے مراد کثرتِ نسل ہے جس پر انہیں شکر ادا کرنا چاہیے۔[3]

جمہور مفسرین کے مطابق اس گروہِ یہود کو جس نے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کا مطالبہ کیا تھا ایک صاعقہ سے ہلاک کر دیا گیا اللہ تعالیٰ نے اسی موقع پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست قبول کرتے ہوئے انہیں دوبارہ زندہ کر دیا۔ ان پر حقیقی موت وارد ہوئی تھی اور مرنے کے بعد انہیں دوبارہ زندہ کیا گیا تھا۔[4]

• رفع طور

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ **محمد عبدہ** کے نزدیک آیتِ ہذا میں رفع طور کا مطلب پہاڑ کو ہلانا اور جھٹکا دینا ہے جیسا کہ زلزلہ اور مفہومِ آیت یہ ہے کہ بنی اسرائیل سے قبولیتِ

1- البقرة 58:2، 59

2- تفسیر المنار ، 266/1-267

3- البقرة 55:2-56؛ تفسیر المنار، 264/1

4- جامع البیان، 687/1-697؛ الجامع الاحکام القرآن، 113/2-116؛ تفسیرالقرآن العظیم،ص:131-133؛ الدر المنثور، 370/1-371؛ فتح البیان،172/1-173

ایمان کا وعدہ لیا گیا، وہ کتاب کو قوت واجتہاد سے پکڑیں گے اور ایمان، تقویٰ اور عمل شعور سے اس پر عمل کریں گے۔ ان سے اسی بات کا عہد لیا گیا اور یہ بھی کہ وہ ضعف، وھن اور وہم میں مبتلا نہ ہوں گے۔ اس اخذِ میثاق میں پہاڑ ہلا جس سے انہیں گمان ہوا کہ یہ ہم پر گر نہ جائے جیسا کہ سورۃ الاعراف میں ہے: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾ [الاعراف7: 171]-[1]

جمہور مفسرین بالاتفاق اس آیت کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ طور پہاڑ کا بنی اسرائیل کے سروں پر اٹھایا جانا اور کھڑا کیا جانا قدرتِ الٰہی سے بالفعل ہوا تھا۔ یہ زلزلے کی کیفیت اور گمان نہیں تھا۔ خالق کائنات کی قدرت سے پہاڑ کا یوں اٹھایا جانا محال اور بعید نہیں ہے۔ **سورۃ الاعراف** آیت 171 سے بھی یہی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طور پہاڑ کو اپنی اصل جگہ سے ہلا کر اوپر اٹھا دیا تھا۔ پہاڑ زمین پر نہیں بلکہ فضا میں معلق تھا۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ اپنی تدبیر، ارادے اور فعل میں عاجز نہیں، ہر شے اس کے قبضہ وتصرف میں ہے۔[2]

• مقتول اور گائے کا واقعہ

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ○ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ اس آیت کی تشریح میں **محمد عبدہ** بیان کرتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں جب ایک شخص کو قتل کر دیا گیا اور قاتل کے بارے میں تنازع ہوا تو کشفِ حقیقت کے لیے ذبح بقرۃ کے تشریعی حکم پر عمل کا کہا گیا۔ رشید رضا کہتے ہیں کہ استاذ امام نے جس حکم کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ تھا کہ مقتول جس زمین میں ہو اور قاتل کی خبر نہ ہو تو شیوخ و قضاۃ مقتول کے ارد گرد کے علاقوں میں غور کریں جو مقتول سے قریب تر علاقہ ہو وہاں گائے کا بچھڑا لائیں۔ وہ بچھڑا جس سے نہ ہل چلایا جاتا ہو نہ بار برداری کے لیے استعمال ہوتا ہو اس بچھڑے کو اس علاقہ سے دائمی سیلانی وادی میں لے جائیں جس میں کھیتی باڑی نہ ہوتی ہو۔ اس وادی میں بچھڑے کی گردن توڑ دیں پھر مقتول کے قریبی علاقے کے لوگ اس بچھڑے پر ہاتھ دھوئیں اور چیخ پکار کر کہیں ہمارے ہاتھوں نے یہ خون نہیں بہایا اور نہ ہماری آنکھوں نے دیکھا۔ اے رب اپنے گروہِ اسرائیل کو معاف کر دے جس نے یہ فدیہ دیا ہے تو انہیں اس خون سے معاف کر دیا جائے گا۔ اس عمل کو ان میں خون کے جھگڑے اور قاتل کے تنازع میں فیصلے کا وسیلہ بنایا۔ پس مقتول کے قریبی علاقے سے جو اپنے ہاتھ دھوئے گا اور اس رسم میں شریک ہوگا الزام خون سے بری ہو جائے گا۔ **كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى** سے مراد، احیا بمعنی استبقاء ہے کہ اللہ تعالیٰ خون کی حفاظت کرتا ہے اور قتلِ نفس کے خلاف حکم دیتا ہے۔[3]

محمد عبدہ کی اس عقلی توجیہہ کا امہات کتبِ تفسیر سے ثبوت نہیں ملتا اس واقعہ کی معروف تفسیر آیات کے ظاہری الفاظ کے مطابق ہے۔ **جمہور مفسرین کے مطابق** اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا ایک شخص قتل ہو گیا، قاتل کا پتہ نہیں چل رہا تھا لوگوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا اور اللہ سے دریافت کرنے کی درخواست کی۔ انہیں امتحاناً ایک گائے ذبح کرنے کا حکم ہوا پھر کہا گیا کہ اسی گائے کے گوشت کا ایک ٹکڑا مقتول کے جسم پر مس کرو تو وہ مردہ (مقتول) قاتل کا نام بتا دے گا اور ایسا ہی ہوا۔ بنی اسرائیل کو احکام

1- البقرة 63:2؛ تفسير المنار، 279/1

2- جامع البيان ، 46/2-49؛ الجامع لاحكام القرآن،163/2-165؛ تفسير القرآن العظيم،ص:142؛ الدرالمنثور، 398/1؛ فتح البيان، 188/1-189

3- البقرة 72:2-73؛ تفسيرالمنار، 284/1-287

الہی کی عظمت اور ان کی سمیل کی برکت و منفعت بتانے کے لیے یہ طریقہ نہایت موزوں تھا اور آیت کے سیاق و سباق سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے۔[1]

• پرندوں کا زندہ ہونا

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ اس آیت کی تفسیر میں **محمد عبدہ** نے ابو مسلم (معتزلی) کا قول اختیار کیا ہے کہ یہ آیت اس پر دلیل نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بالفعل ایسا کیا تھا بلکہ مقصود مثال سے سمجھانا ہے۔ صیغۂ امر سے کلام میں خبر لانا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی پوچھے اچھا اور نیک بڑا عالم کیسے بنتے ہیں تو ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ پکڑو، یہ کرو، ایسا کرو تو تم اچھے بڑے عالم ہو جاؤ گے۔ ہمارا ارادہ اسے کیفیت بتانا ہوتا ہے نہ کہ بالفعل ایسا کروانا۔ یہاں بھی آیت میں امر (صیغۂ حکم) سے خبر دینا مراد ہے کہ احیائے موتی کیسے ہو گا اور اس کے معنی یہ ہے کہ تم چار پرندے لو انہیں اپنے پاس رکھو اور اپنے سے خوب مانوس کر لو یہاں تک کہ وہ تم سے ایسے مانوس ہو جائیں کہ تمہاری پکار کا جواب دینے لگیں پھر انہیں پہاڑ پر رکھ دو اور پکارو تو وہ تیزی سے تمہاری طرف آ جائیں گے۔ مکان کا یہ فرق و بعد انہیں تمہاری طرف آنے سے مانع نہ ہو گا۔ اسی طرح تیرا رب جب مردوں کو زندہ کرنے کا ارادہ کرے گا تو انہیں کلمہ تکوین کونو احیاء سے پکارے گا تو وہ زندہ ہو جائیں گے۔[2]

جمہور مفسرین کی تفسیر آیت کے ظاہری الفاظ پر مشتمل ہے یعنی مردوں کو زندہ کرنے کی کیفیت کے سوال کے جواب میں بحکمِ باری تعالیٰ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار پرندے ذبح کر کے ان کے ٹکڑے آپس میں ملا دیئے اور انہیں چار مختلف پہاڑوں پر رکھ دیا پھر انہیں آواز دی تو اللہ کے حکم سے ہر پرندہ کے عضو آپس میں اکٹھے ہو کر جڑنے لگے اور اُڑ کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف آ گئے۔ ان کے سر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس تھے ہر پرندے کا سر اس کے دھڑ سے جڑ گیا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنی قدرت اور مردوں کے زندہ ہونے کا ایمان افروز عینی مشاہدہ کروایا۔[3]

• حضرت مریم و عیسیٰ علیہما السلام اور محمد عبدہ کی تاویلات

قرآن مجید میں حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق جو خارق العادہ امور بیان ہوئے ہیں، **محمد عبدہ** نے اسبابِ عادیہ کے تحت ان کی تکلفاً وضاحت کی ہے۔ جس کا خلاصہ درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

(i) ان کے نزدیک یہ آیت ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ حضرت مریم علیہا السلام کے خیر سے نہ پلٹنے کے لیے اللہ سے دعا اور التجا ہے اور یہ حدیث کہ "ہر بنی آدم جس دن پیدا ہوتا ہے شیطان

1- جامع البیان، 2/117-128؛ الجامع لاحکام القرآن، 2/193-204؛ تفسیر القرآن العظیم، ص: 144-149؛ الدرالمنثور، 1/402-406، 415-426؛ فتح البیان، 1/198-200

2- البقرة 2:260؛ تفسیر المنار، 3/46، 47

3- جامع البیان، 4/623-649؛ الجامع لاحکام القرآن، 4/309-314؛ تفسیرالقرآن العظیم، ص:260-261؛ الدر المنثور، 3/218-226 ؛ فتح البیان، 2/109-113

اسے چھوتا ہے سوائے مریم اور اس کے بیٹے کے "بطورِ تمثیل ہے حقیقت کے باب سے نہیں۔[1]

(ii) اسی طرح ان کے مطابق یہ آیت ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ ویسا خطاب نہیں جس سے شریعت مخصوص ہے بلکہ الہام (جو محمد عبدہ کے نزدیک خارجی نہیں ہوتا بلکہ انسان کے اندر اسے خود ہی آنے والے اچھے خیالات ہیں) کی کیفیت تھی۔ اللہ کی عبادت میں دوام کے سبب حضرت مریم علیہا السلام کی روحانیت بہت بڑھ گئی تھی اور آپ علیہا السلام، اللہ سے تعلق کے اس درجۂ کمال پر پہنچ گئی تھیں جہاں ارواحِ طیبہ کی تاثیر سے آپ کی روح طاہر ہو گئی تھی۔ آپ علیہا السلام کے اصطفاء سے مراد معبد کی خدمت کے لیے قبولیت اور ایک نبی کی والدہ ہونا ہے۔[2]

(iii) اسی طرح آیت ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ کی تشریح میں محمد عبدہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی معجزانہ ولادت کو تسلیم نہیں کرتے۔ رشید رضا نے تفسیر لکھتے ہوئے کہا ہے کہ استاذ نے بیان کردہ تشریح پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ اس تفسیر کا خلاصہ جسے محمد عبدہ کی توثیق حاصل ہے درج ذیل ہے:

اس آیت کو دو طریقوں سے نظامِ کائنات کے معروف قاعدے کے قریب لانا ممکن ہے۔ **اول**: انسان کو جب کسی چیز کا قوی اعتقاد ہوتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب و ذہن سے پورے جسم پر ہوتا ہے جیسا کہ اگر انسان پر یہ سوچ شدت سے طاری ہو جائے کہ اسے یہ مرض لگ جائے گا جبکہ اس کے جسم میں اس مرض کے جراثیم نہ ہوں لیکن اس قوی اعتقاد اور یقین کے سبب یہ جراثیم اس کے جسم میں پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ بیمار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب حضرت مریم علیہا السلام کو یہ معلوم ہوا کہ انہیں اولاد ملے گی تو صحتِ ایمان اور قوتِ یقین سے ان کے مزاج میں ایسا اثر ہوا کہ ان کے رحم میں حمل کے جراثیم خود ہی پیدا ہو گئے اور انہیں حمل ٹھہر گیا۔ **دوم**: دوسری بات زیادہ بہتر لیکن انتہائی دقیق ہے۔ ارواح کی تاثیر پر چھائی (فوٹو گراف/پرنٹس) کی صورت میں ہوتی ہے یعنی مخلوقات دو قسم کی ہوتی ہیں ایک جسمِ کثیف ایک روحِ لطیف۔ لطیف کثیف میں ہوتا ہے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نمو، حرکت اور توالد اسی سے ہوتا ہے جس سے نمو ہوتی ہے اور یہ فضا و ہواء کے ہونے سے زندہ ہیں، تو یہ ہوا روح ہے اسی لئے جب یہ حرکت کرتی ہے تو اس کا نام ریح ہے جس کی اصل روح ہے۔ پانی جس سے ہر چیز زندہ ہے دو لطیف روحوں کا مرکب ہے۔ پانی کثیف اور لطیف کے درمیان وسطی حالتِ ترکیب ہے۔ برقی رو اور الیکٹرک شعائیں ارواح ہیں ان کا فعل پر چھائی کی صورت میں ہم دیکھتے ہیں۔ یہ لطیف جو کہ موجود ہیں ان ہی کا نام ارواح ہے اور ان ہی سے کائنات میں عظیم تغیرات ہو رہے ہیں جن کا ہم مشاہدہ کر رہے ہیں۔ یہ راز جو آج ہم پر واضح ہوئے ہیں پہلے فلاسفر اس سے نابلد تھے اور آج اہلِ علم یقین رکھتے ہیں کہ مستقبل میں اس سے بھی بڑھ کر حقائق و اسرار ظاہر ہوں گے جب ان ارواح کی کائنات میں یہ تاثیر ہے تو کیا بعید ہے کہ انسان عاقل کی ارواح اس سے کہیں زیادہ پُر تاثیر ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے کائنات میں پھیلی ان ہی ارواح میں سے روح (الیکٹرک شعائیں، گیسیں وغیرہ) کو حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بھیجا جو ان کے سامنے بصورتِ بشر متمثل ہوئی اور حضرت مریم علیہا السلام کے رحم میں اس متمثل بشر کے نفخِ تلقیح سے حضرت عیسیٰ علیہ

1- آل عمران 36:3؛ تفسیرالمنار، 240/3

2- آل عمران 42:3؛ تفسیرالمنار، 247/3- 248

السلام کا حمل ٹھہر گیا۔ کیا حضرت مریم علیہا السلام کی طرف یہ نفخة مادہ تھا یا نہیں؟ اللہ اعلم۔ بحث یہ ہے کہ لسانِ شرعی میں جن ارواح کو ملائکہ کہا جاتا ہے یہ در حقیقت وہ ارواح ہیں جو تمثیلی طور پر حضرت مریم علیہا السلام کے سامنے نمودار ہوئیں۔[1]

(iv) اسی طرح محمد عبدہ نے ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا والدہ کی گود میں لوگوں سے خطاب کرنے کی یوں تأویل کی ہے: كَهْلًا چونکہ جوانی کو کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ رہیں گے یہاں تک کہ کامل نوجوان بن جائیں اور ایسا کلام کریں گے جو لوگوں کو سمجھ آجائے گا۔[2]

(v) اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو جو معجزات عطا کئے تھے محمد عبدہ کے نزدیک وہ بالفعل واقع نہیں ہوئے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ انبیا سے معجزات کا ظہور لوگوں کے دلیل طلب کرنے پر کرواتے ہیں۔ چونکہ لوگوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے دلیل طلب نہیں کی تھی اس لئے ان معجزات کا عملًا وقوع نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ آیت ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ کی تفسیر میں وہ کہتے ہیں کہ اس میں کسی تفصیل کی ضرورت نہیں آیت کے الفاظ پر ہی اکتفاء کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: انه خلق بالفعل کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بالفعل ایسا کیا تھا۔ اللہ کی سنت ہے کہ اللہ معجزہ و دلیل انبیا علیہم السلام کے ہاتھوں تب جاری کرتے ہیں جب لوگ طلب کریں اور اس پر ایمان موقوف ہو۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے لوگوں نے ایسا کوئی سوال نہیں کیا تھا اگر ایسا سوال کیا ہوتا تو یقیناً اسے بیان کیا جاتا۔ اسی طرح اندھے و کوڑھی کو ٹھیک کرنا، مردوں کو زندہ کرنا اور کھانے پینے کی خبر ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان میں سے کچھ بھی بالفعل نہیں کیا تھا کیونکہ لوگوں نے دلیل کا سوال نہیں کیا تھا۔ حکمت یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان آیات سے منکرِ نبوت پر حجت قائم ہو۔ جہاں تک تعلق ہے کہ اس میں سے کچھ واقع ہوا تھا کہ نہیں تو ان کے وقوع پر روایات میں کچھ وارد نہیں ہوا۔[3]

(vi) آیت ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾ میں محمد عبدہ بینات سے معجزات کے بجائے احکامِ توراۃ مراد لیتے ہیں۔[4]

قصّہ مریم و عیسیٰ علیہما السلام اور جمہور مفسرین

حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں قرآن مجید جو معلومات فراہم کرتا ہے، انہیں جمہور مفسرین معجزات میں شمار کرتے ہوئے معمول بہ عادات و اسباب سے فائق قدرتِ باری تعالیٰ کا اظہار تسلیم کرتے ہیں اور ان پر قرآن کے ظاہری معنی کے مطابق ہی ایمان رکھتے ہیں۔ جمہور مفسرین کا موقف سطورِ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(i) حدیثِ نبوی صراحت کرتی ہے کہ شیطان ہر بچے کو چھوتا ہے جب وہ پیدا ہوتا ہے سوائے حضرت مریم علیہا السلام اور آپ علیہا

1- آل عمران 45:3؛ تفسیرالمنار، 255/3

2- آل عمران 46:3؛ تفسیرالمنار، 257/3

3- آل عمران 49:3؛ تفسیرالمنار، 257/3

4- البقرة 87:2؛ تفسیرالمنار، 307/1

السلام کے بیٹے کے [1]، لہٰذا حضرت مریم کی والدہ کا انہیں شیطان سے اللہ کی پناہ میں دینا ایک واضح امر ہے جس کی تاویل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ لیکن چونکہ محمد عبدہ شیاطین کے بالذات وقوع کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک شیطان انسان کے اندر موجود شر پر ابھارنے والے خیالات و قویٰ ہیں کوئی خارجی وجود نہیں، بظاہر انسانی نظروں سے غائب اس مخلوق کو محمد عبدہ کا ذہن تسلیم نہیں کرتا اس لیے انہوں نے حدیث کو بنا بر تمثیل اور شیطانِ رجیم سے پناہ کو خیر پر قائم رہنے کی دعا سے تعبیر کیا ہے جو کہ جمہور کی تفسیر کے برعکس ہے۔[2]

(ii) اسی طرح جمہور مفسرین کے مطابق فرشتے بذاتِ خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت مریم علیہا السلام کو تطہیر و اصطفاء کی بشارت دینے آئے تھے۔ یہ روحانی مرتبۂ کمال میں انسان کے اندر اٹھنے والے خیالاتِ خیر (الہام) نہیں تھے۔[3]

(iii) حضرت مریم علیہا السلام کو حمل ٹھہرنے کی جو سائنسی توجیہات محمد عبدہ اور رشید رضا نے کی ہیں اس کے برعکس جمہور کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی معجزانہ پیدائش عقلِ انسانی کی سائنسی اختراع سے منزہ ہے۔ خالقِ کائنات کی صناعی اور تخلیق کی قدرت، انسان کو عجز و انکساری اختیار کرتے ہوئے مقامِ عبودیت کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ انسان کے سامنے تخلیقِ باری تعالیٰ کے تین مظاہر ہیں ایک حضرت آدم و حوا علیہما السلام جو عالمِ اسباب اور مرد و عورت کے اجتماعِ عملِ تولید کے بغیر تخلیق کیے گئے، دوسرے عالمِ اسباب میں مرد و عورت کے اجتماعِ عملِ تولید سے پیدا ہونے والے انسان، جن کا مشاہدہ انسان اپنے معمولاتِ زندگی میں کرتا ہے لیکن مرد و زن کے ملاپ اور تخلیقی مراحل پر مطلع ہونے کے باوجود انسانی عقل قاصر ہے کہ وہ رحمِ مادر میں بے جان وجود میں روح داخل ہونے اور اس کی زندگی کی شروعات کا معمہ سمجھ سکے بلاشبہ یہ عنداللہ ہے اور انسان آج تک نہیں دیکھ سکا کہ رحمِ مادر میں اللہ تعالیٰ اس لوتھڑے کو روح اور زندگی کیسے دیتے ہیں۔

تیسرا مظہر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش ہے جو صرف ایک خاتون سے پیدا کئے گئے جس طرح انسانی عقل، مرد و زن کے ملاپ سے معمول میں پیدا ہونے والے بچوں میں زندگی اور روح داخل ہونے کی کیفیت و حقیقت جاننے سے قاصر ہے اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ایک خاتون سے پیدائش انسان کو خالقِ کائنات کے اختیارات کے لامحدود ہونے پر مطلع کرتے ہوئے اطاعت و فرمانبرداری کی روش اپنانے کی تذکیر و نصیحت ہے۔ جمہور مفسرین کا مذہب ان آیات کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی معجزانہ پیدائش پر محمول کرتے ہوئے تسلیم و رضا ہے۔[4]

(iv) اسی طرح جمہور علما کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مہد میں خطاب بھی معجزۂ باری تعالیٰ ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنی والدہ کی گود میں لوگوں سے خطاب کیا تھا جیسا کہ ایک بڑے آدمی کا بولنا ہوتا ہے اور آپ علیہ السلام کا یہ خطاب

1- **الجامع الصحيح (م)**، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسىٰ عليه السلام، رقم الحديث: 147، ص: 1040

2- **جامع البيان**،5/ 339- 344؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 5/ 103؛ **تفسيرالقرآن العظيم**، ص:362؛**الدرالمنثور**، 3/ 519- 521؛ **فتح البيان**،2/ 223- 224

3- **جامع البيان**، 5/ 392- 397؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 5/ 126- 129؛ **تفسير القرآن العظيم**، ص: 365؛ **الدرالمنثور**، 3/ 538- 541؛ **فتح البيان**، 2/ 232

4- **جامع البيان**، 5/ 406- 410، 415؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 5/ 135- 137، 141- 142؛**تفسيرالقرآن العظيم**،ص: 366؛ **الدرالمنثور**، 3/ 544- 548، 550؛ **فتح البيان**، 2/ 236، 238

حضرت مریم علیہا السلام کی پاکیزگی، آپ علیہ السلام کی معجزانہ پیدائش اور آپ علیہ السلام کے نبی ہونے کی دلیل تھا۔[1]

(v) قرآن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے جو معجزاتِ نبوت بیان کئے گئے ہیں جمہور مفسرین ان کے بالفعل واقع ہونے کے قائل ہیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے جان پرندے میں پھونک مارتے تھے تو وہ زندہ پرندہ بن کر اُڑنے لگتا، کوڑھی اور اندھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں باذنِ الٰہی شفایاب ہو جاتے۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ مطلع فرماتے کہ لوگوں نے گھروں میں کیا کھایا اور کل کے لیے سامان مہیا کیا ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کو ان کا حال بتا دیتے[2]۔ ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو عطا کیے گئے ان ہی معجزات کی طرف اشارہ ہے۔[3]

مذکورہ آیات کی معروف اور مسلّمہ تفسیر کی روشنی میں واضح ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے اخبارِ غیب کی ذاتی پیمانۂ عقل سے تاویل کی ہے جو اصول تفسیر کی رو سے مذموم ہے۔

● قصّہ آدم علیہ السلام اور محمد عبدہ

آیاتِ کریمہ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ○ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ○ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ○ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[4] کے بارے میں محمد عبدہ کہتے ہیں کہ یہ آیات متشابہات ہیں انہیں ظاہر پر محمول کرنا ممکن نہیں[5]۔ اس کے بعد وہ قصّہ آدم کی تاویل کرتے ہیں جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

خواطرِ خیر کا نام الہام اور خواطرِ شر کا نام وسوسہ ہے اور ان دونوں کا محل روح ہے پس ملائکہ اور شیطان ارواح الناس ہیں۔ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ اس سجدہ پر ایک تمثیلی حکایت کے طور پر ایمان رکھیں۔ انسانی روح کی حقیقت ہم نہیں جانتے یہ امرِ ربی ہے۔ یعنی یہ مخلوقات کے باطن میں اللہ کا امر ہے اور اس امر پر موجودات اور ان کا نظام قائم ہے۔ انسان اپنے نفس میں خیر و شر کے خواطر پاتا ہے جن میں تنازع بھی ہوتا ہے۔ خواطرِ خیر کہتے ہیں یہ کر اور خواطرِ شر کہتے ہیں یہ کر، انسان میں کشمکش ہوتی ہے اور وہ ایک طرف راجح ہوتا ہے۔ **ہمارے اندر خیر کی طرف جھکانے والی قوتیں ملائکہ اور شر کی طرف جھکانے والی قوتیں شیطان ہیں۔** اس آیت میں اس طرف

1- جامع البیان، 5/ 411- 414؛ الجامع لاحکام القرآن، 5/ 138- 141؛ تفسیر القرآن العظیم، ص: 366؛ الدر المنثور، 3/ 548- 549؛ فتح البیان، 2/ 237

2- جامع البیان، 5/ 418- 430؛ الجامع لاحکام القرآن، 5/ 143- 146؛ تفسیر القرآن العظیم، ص: 366- 367؛ الدر المنثور، 3/ 578- 592؛ فتح البیان، 2/ 239- 241

3- جامع البیان، 2/ 220؛ الجامع لاحکام القرآن، 2/ 244؛ تفسیر القرآن العظیم، ص: 157؛ الدر المنثور، 1/ 458- 459؛ فتح البیان، 1/ 218- 219

4- البقرة 2:34-37

5- تفسیرالمنار، 209/1 ؛ نوٹ: قصہ آدم علیہ السلام کی تفسیر بیان کرتے ہوئے رشید رضا استاذ کے قول اور اس پر اپنی تصریح کا اضافہ کرتے جاتے ہیں۔ قصہ آدم علیہ السلام کی تفسیر کا مقالہ ہذا میں درج خلاصہ استاذ اور شاگرد دونوں کے بیان سے اخذ کیا گیا ہے۔

اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین تخلیق لی اور اس پر جو روحانی طاقتیں چاہیں تخلیق لیں، جو زمین کا نظام قائم رکھیں اور چلائیں لی۔ ان تمام قوتوں کو مختلف انواع کی مخلوقات بنادیا اور ہر مخلوق کو جو خواص دیئے وہ اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اس کے بعد انسان کو تخلیق کیا اور اسے وہ قوت دی جس سے وہ زمین کی عمارت پر ان تمام قوتوں (یعنی مخلوقات و موجودات) پر تصرف رکھتا ہے اور انہیں تسخیر کرتا ہے۔ **اسی تصرف اور تسخیر کو ان قوتوں (مخلوقات وموجودات علی الارض) کے سجدہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔** اشیائے کائنات پر یہ تصرف و تسخیر انسان کے علاوہ کسی دوسری مخلوق کو نہیں دیا گیا اس لیے کہ انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے کیونکہ وہ اس زمین پر اکمل الموجودات ہے۔ ان قوتوں میں سے ایک قوت کو مستثنیٰ کیا اور اس **استثنائی قوت** کو ابلیس سے تعبیر کیا گیا۔ ابلیس وہ قوت ہے جو انسان کے لیے اتباعِ حق میں رکاوٹ بنتی ہے اسے عملِ خیر سے روکتی ہے اور انسان میں تنازع و کشمکش کی کیفیت پیدا کرتی ہے تاکہ انسان اپنے قویٰ، منافع و مصالح کے حصول میں صَرف کر کے اپنی خلافت کے منصب کو مکمل کر کے اپنے وجود کے مرتبۂ کمال تک نہ پہنچ سکے جسے پانے کے لیے اسے تخلیق کیا گیا ہے[1]۔ یوں **محمد عبدہ** کے نزدیک اس تمثیلی حکایت میں:

- **ملائکہ** —خواطرِ خیر ہیں۔
- **شیطان** —خواطرِ شر ہیں۔
- زمین پر پائی جانے والی مخلوقات و موجودات پر انسان کو تصرف اور تسخیر کا اختیار حاصل ہونے سے مراد ارضی موجودات کا انسان کو **سجدہ** کرنا ہے۔
- **ابلیس**، انسان کے اندر عملِ خیر اور تسخیرِ کائنات کے مقصد کی راہ میں مزاحم، تنازع وکشمکش برپا کرنے والی قوت ہے جو خواطرِ شر ہیں چونکہ انسان کو اس پر اختیار و تصرف نہیں اس لیے اس قوت کا سجدہ سے استثناء ہے۔
- **خلیفۂ ارض** سے مراد انسان کا تمام موجوداتِ ارض میں اکمل اور اشیائے کائنات پر تسخیری قوت کا حامل ہونا ہے۔

اس کے بعد حضرت آدم و حوا علیہما السلام کی جنت میں سکونت، خروج، نزولِ ارضی، شجرِ ممنوعہ، شیطان کا انہیں ورغلانا اور حضرت آدم علیہ السلام کا بعد از خطا تائب ہونا، آیات میں مذکور ان تفصیلات کی محمد عبدہ یوں تأویل کرتے ہیں:

- جنة سے مراد راحت و نعمتیں ہیں۔ انسان کو آسمانوں میں نہیں بلکہ زمین میں پیدا کیا اور زمین پر خلیفہ بنایا، اگر آسمانی جنت میں رکھا ہوتا تو یقیناً زمین پر انسان کی تخلیق کے بعد اس کے آسمانوں پر جانے کا ذکر ہوتا پھر اسکن کہا ہے، جبکہ جنت میں انسان نے داخل ہونا ہے جیسا کہ کثیر آیات بتاتی ہیں کہ انسان جنت میں داخل ہوگا، پھر جنت کی کیفیات میں قرآن بتاتا ہے کہ اس سے انسان جو چاہے کھائے اسے کوئی روک ٹوک نہیں ہوگی جبکہ یہاں ایک درخت کے پاس جانے سے روکا، پھر جنت میں اللہ کی رضا و معصیت کی آزمائش نہیں ہوگی جبکہ یہاں روک کر امتحان میں ڈالا۔
- آدم سے مراد نوعِ انسانی ہے جیسا کہ قبیلہ کے بڑے آدمی کے نام پر قبیلہ کا نام ہوتا ہے جیسے قریش وہ قبیلہ ہے جس کا باپ قریش ہے۔
- شجرة کے معنی شر اور مخالفت ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلمہ طیبہ کی مثال شجرہ طیبہ سے دی جس کی تفسیر کلمہ توحید ہے اور کلمہ

1- تفسیرالمنار، 1/220-224

خبیثہ کی مثال شجرہ خبیثہ سے دی ہے جس کی تفسیر کلمۂ کفر ہے۔

- **جنت میں سکونت اور ہبوط** سے مراد اللہ کا امرِ تکوینی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نوعِ بشر کے تدریجی اطوار رکھے ہیں۔ سورۃ نوح میں فرمایا: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[نوح 71: 14] تو پہلا طور، طفولیت ہے جس میں نہ غم ہے نہ ندامت نہ کدورت نہ پشیمانی، لھو ولعب ہے گویا بچہ ایک ایسی جنت میں ہوتا ہے جو اشجار و اثمار سے بھرپور ہے جہاں نہریں بہہ رہی ہیں اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ کے یہی معنی ہیں۔
- **زوجۃ کا ذکر** اس لیے کیا کہ جنسِ انسانیت کی نوعِ آدمی کو متنبہ کیا ہے کہ تمام بشری معاملات میں عورت کی استعداد مرد کی استعداد کی طرح ہی ہے۔
- **آدم و حوا** کو سکونت کے لفظ سے امر تکوینی کا حکم دیا یعنی اللہ تعالیٰ نے بشر کو مرد و عورت بنایا ہے اور دونوں کو اباحت طیبات اور معرفتِ خیر برابر عطا کی ہے۔
- **شجرہ سے روکنا** سے مراد یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کو شر کی پہچان بھی دی ہے فطرت قبیح چیزوں کا پتہ دیتی ہے اور انسان پر ان سے اجتناب لازم ہے۔
- **طورِ ثانی**، شر اور خیر کی پہچان انسان کو طورِ ثانی میں ہی ہوتی ہے یہ طورِ تمیز ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد 90: 10] میں بتایا ہے۔
- أَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ شر پر اکساہٹ ہے، یہ وسوسہ ہے جو انسان میں شر کا داعیہ پیدا کرتا ہے۔ خیر و تقویٰ کا الہام انسان کی فطرتِ اصلی ہے اور انسان شر کا کام تبھی کرتا ہے جب اسے شیطان کی طرف سے وسوسہ ہوتا ہے۔ (گزشتہ سطور میں بیان کیا جا چکا ہے کہ شیطان سے مراد انسان کے اندر موجود شر پر ابھارنے والے خیالات و خواطر ہیں۔)
- **جنت سے خروج**، وہ مصائب اور آزمائشیں ہیں جو انسان کو فطری اعتدال سے ہٹنے کی وجہ سے پیش آتی ہیں۔
- **آدم کو کلمات سکھانا**، افعالِ سیئہ کے عقوبات سے انسان کی فطرتِ سلیمہ کی پہچان اور تنگی میں رجوع الی اللہ پر آمادگی ہے۔
- **توبۃ**، اللہ کی ہدایت ہے انسان کا (افعالِ سیئہ کی) تنگی سے ہدایت کی طرف آنا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ، بشر کے تین فطری اطوار ہیں:

i. طورِ طفولیت جو طورِ نعیم و راحت ہے۔

ii. طورِ تمیز ناقص جس میں انسان کو اتباعِ ھویٰ و وسوسۂ شیطان پیش آتا ہے۔

iii. طور رشد و استواء جس میں انسان واقعات و حوادث کے نتائج نکالتا اور دیگر انسانوں کے لیے ایک مثال بن جاتا ہے۔[1]

قصّہ آدم علیہ السلام کی اجماعی اور مسلّمہ تفسیر

علامہ ابن کثیرؒ نے نصوصِ قرآنی، احادیثِ نبوی اور مستند تفسیری اقوال کی روشنی میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق، ملائکہ کا سجدہ، ابلیس کا انکار، حضرت حواء علیہا السلام کی تخلیق، حضرت آدم و حوا علیہما السلام کا قیامِ جنت، شجرِ ممنوعہ، ابلیس کا بہکانا، خروجِ جنت اور

1- تفسیرالمنار، 229/1، 233-234

نزولِ ارضی سے متعلق تفصیلات البداية و النهاية میں بیان کی ہیں جس کا خلاصہ (آیات، احادیث، تفسیری اقوال واسناد حذف کرتے ہوئے) حسبِ ذیل ہیں:

- ملائکۃ : عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ[1] ۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ملائکہ نور سے، جنات آگ کے بھڑکنے والے شعلے سے اور آدم علیہ السلام اسی طرح تخلیق کیے گئے ہیں جیسا کہ تمہیں بیان کیا جاچکا ہے"۔فرشتے یعنی ملائکہ ،اللہ کی طرف سے مختلف امور پر مامور ہیں اور اسی اعتبار سے ان کی تقسیم ہے۔ کچھ حاملینِ عرش ہیں، کچھ عرش کے چاروں طرف رہتے ہیں، فرشتوں کی یہ دونوں قسمیں اشرف ملائکہ ہیں اور مقربین کہلاتی ہیں۔ جبریل علیہ السلام، میکائیل علیہ السلام اور اسرافیل علیہ السلام بھی انہی ملائکہ مقربین میں شامل ہیں۔ پھر وہ فرشتے ہیں جو ساتوں آسمانوں میں قیام پذیر ہیں اور ہر وقت اللہ کی مسلسل عبادت میں مصروف رہتے ہیں۔انہی فرشتوں میں وہ فرشتے بھی ہیں جو آگے پیچھے گروہ در گروہ ستر ہزار کی تعداد میں بیت المعمور کی طرف جاتے ہیں لیکن ان فرشتوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ستر ہزار کے ایک گروہ کو دوبارہ بیت المعمور میں جانا نصیب نہیں ہوتا۔ جبکہ کچھ دوسرے فرشتے جنات پر متعین ہیں اور کچھ دوسرے فرشتے ان بزرگ ارواح پر متعین ہیں جو آسمان پر قیام پذیر ہیں۔ جنت کا داروغہ بھی فرشتہ ہے جو رضوان کہلاتا ہے۔ پھر دوزخ پر فرشتے متعین ہیں جہنم کے فرشتوں کے سردار فرشتہ کا نام مالک ہے۔کچھ فرشتے بنی نوع انسان کی حفاظت پر معمور ہیں۔ پھر دو فرشتے جو کراماً کاتبین کہلاتے ہیں ہر انسان کے اعمال کا ریکارڈ رکھتے ہیں پھر وہ فرشتے ہیں جو روز و شب یکے بعد دیگرے آسمان سے زمین پر اترتے رہتے ہیں یہ دونوں گروہ فجر اور عصر کی نماز میں ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں پھر لوٹ کر آسمان پر جاتے ہیں تو اللہ کو بندوں کے حال کی بابت بتاتے ہیں۔ جبریل علیہ السلام جملہ ملائکہ میں اعظم اور افضل ہیں اور انبیائے کرام کے پاس اللہ کی وحی لانے پر مامور ہیں۔ میکائیل علیہ السلام، بارش، زمین پر نباتات اور بندگانِ خدا میں رزق کی تقسیم پر مامور ہیں اس کام میں بے شمار فرشتے میکائیل کے معاون ہیں۔اسرافیل علیہ السلام، حاملینِ عرش میں سے وہ فرشتہ ہیں جو اللہ کے حکم سے روزِ قیامت صور پھونکیں گے۔ایک فرشتہ ملک الموت عزرائیل علیہ السلام ہیں جو قبضِ ارواح پر مامور ہیں۔ وہ فرشتے بھی ہیں جو روئے زمین پر سیاحت کرتے رہتے ہیں اور جہاں لوگوں کو ذکر اللہ میں مشغول پاتے ہیں ان کے حق میں دعائے خیر کرتے ہیں اور اسی جانب احادیث اشارہ کرتی ہیں کہ جمعہ کے روز فرشتے مسجد کے ہر دروازے پر آکر کھڑے ہو جاتے ہیں اور مسجد میں داخل ہونے والے ہر نمازی کا نام یکے بعد دیگرے لکھتے رہتے ہیں پھر جب امام منبر پر بیٹھ جاتا ہے تو اپنا صحیفہ سمیٹ کر قرآن سننے لگتے ہیں اسی طرح جو لوگ اللہ کے ذکر کے لیے جمع ہوں فرشتے ان کے چہار جانب آ جاتے ہیں ایسے موضوعات پر مبنی احادیث کتبِ احادیث میں بکثرت موجود ہیں۔
- **ابلیس اور جنات:** جنات آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلے سے تخلیق کئے گئے ہیں۔جنات حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے پیدا کیے گئے تھے اور زمین پر موجود تھے ان جنات سے قبل زمین پر حنون وبنون نامی شریر مخلوق آباد تھی جن کے شر کے سبب اللہ نے

1- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الزهد، باب فی احاديث متفرقة، رقم الحديث: 7459، ص: 1295

ان پر جنات کو مسلط کر کے انہیں ختم کر دیا اور پھر جنات زمین پر آباد ہوئے۔ ابلیس کا تعلق جن نامی قبیلہ سے ہے اور ان کا نام جن اس لئے تھا کہ وہ جنت کے خازن تھے۔ ابلیس، جنت کے خازن اس گروہ کا سردار بنایا گیا تھا۔ جب زمین پر جنات باہم قتل و غارت گری اور فساد پھیلانے لگے تو اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو کچھ دوسرے فرشتوں کی معیت میں بھیجا جنھوں نے زمین پر مقیم مفسد جنات کو سمندری جزیروں کی طرف مار بھگایا۔

معصیتِ الٰہی سے قبل ابلیس کا نام عزازیل تھا یہ اپنے قبیلہ جن میں اشرف تھا۔ آسمان اول کی سلطنت اور زمین کی سلطنت بھی اس کے سپرد تھی اس لیے سلطان الارض کہلاتا تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی تخلیق اور ان کو زمین پر اپنا خلیفہ بنانے کا ارادہ ظاہر فرمایا تاکہ آدم علیہ السلام کی اولاد زمین پر آباد ہو تو ابلیس نے جس کا نام عزازیل تھا اللہ تعالیٰ سے کہا کہ آدم علیہ السلام کے نائب السلطنت ہونے سے وہ اور ان کی اولاد اسے اور اس کی ذریت کو ہلاک کر کے زمین پر ملکیت چھین لے گی جبکہ وہ عزازیل اللہ کا سب سے زیادہ عبادت گزار ہے اور فرشتوں پر بھی فائق ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کا پتلا بنا کر اس میں اپنی روح پھونک دی اور تمام فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں تو عزازیل حد درجہ حسد و تکبر میں مبتلا ہونے کی وجہ سے انکاری ہوا پس اس حکم عدولی کے سبب اس کی تمام عبادت ضائع ہو گئی۔ اس تکبر کی وجہ سے کہ میں آدم علیہ السلام سے افضل ہوں، وہ مٹی سے جبکہ میں آگ سے تخلیق کیا گیا ہوں، وہ طوقِ لعنت میں گرفتار ہوا۔ اسے جو مرتبہ و عزت حاصل تھی سلب کر لی گئی اسے ملاءِ اعلیٰ سے پستی میں گرا دیا گیا اور ملاءِ اعلیٰ میں اس کی سکونت دائمی طور پر حرام قرار دے دی گئی۔ زمین کو اس کا مستقر بنا دیا گیا اسے اور اس کی ذریت کے علاوہ خود اس کی قوم اور بنی آدم میں سے ان افراد کو جو اس کی پیروی کریں گے بطور سزا آتشِ دوزخ کا مستحق ٹھرایا گیا جس سے انہیں (بسلسلہ بعثت انبیا) خبر دار بھی کر دیا گیا۔ ابلیس کی مستقل قیام گاہ سمندر میں ہے وہ انسانی برداری میں اپنے لشکر بھیجتا رہتا ہے اور ان میں فتنے پھیلانے کو اپنی واحد اور عظیم ترین منزل سمجھتا ہے شیطان کے انسان کو ور غلانے کی نوعیت اور تفصیلات قرآن و حدیث میں بکثرت مذکور ہیں۔

- **آدم و حوا علیہا السلام کی تخلیق** : حضرت عزرائیل علیہ السلام نے بحکمِ باری تعالیٰ زمین سے مٹی اکٹھی کر کے اللہ کے حضور پیش کی اللہ تعالیٰ نے اس مٹی کو گارے میں تبدیل فرما کر اس سے خود اپنے دستِ قدرت سے حضرت آدم علیہ السلام کا پتلا بنایا اور پھر اس میں اپنی روح پھونکی۔ حضرت آدم علیہ السلام کا قد ستر گز تھا جس کے بعد رفتہ رفتہ بنی آدم کا قد کم ہوتے ہوتے اس حد تک آ گیا ہے جسے ہم دیکھتے ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام میں اپنی روح پھونکنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو سجدہ کا حکم دیا تمام فرشتے یہ حکم بجالائے سوائے ابلیس کے۔ حسد و تکبر کے ساتھ اس نافرمانی کے سبب ابلیس کو ملعون قرار دے کر اللہ تعالیٰ نے اسے عالمِ سماوی سے نکال دیا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو جنت میں مقیم کیا اور حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں پسلی سے حضرت حواء علیہا السلام کو تخلیق فرمایا۔ اس طرح حضرت حواء علیہا السلام، حضرت آدم علیہ السلام کی طرح مٹی سے نہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں اور صحیحین میں مذکور حدیث اس جانب اشارہ کرتی ہے: "عورتوں سے نرمی کا برتاؤ کیا کرو کیونکہ عورت پسلی سے پیدا کی گئی ہے"۔ حضرت حواء علیہا السلام کی تخلیق کے بعد، آدم و حوا علیہما السلام دونوں کو جنت میں مقیم رکھا گیا انہیں وہاں حسبِ منشا کھانے پینے کی اجازت تھی البتہ ایک خاص درخت کا پھل کھانے سے منع فرمایا گیا۔ رہا جنت کا محلِ وقوع تو اس بارے میں اکثریت متفق ہے کہ قرآنی آیت ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ

الجنّۃ﴾ سے مراد جنت الماویٰ ہے۔ یہ وہی جنت ہے جس کا محلِ وقوع آسمانوں میں ہے تاہم متاخرین میں سے کچھ کا کہنا ہے کہ جس جنت میں اللہ تعالیٰ نے آدم و حواء علیہما السلام کو قیام کے لیے ارشاد فرمایا تھا وہ جنت الخلد نہیں تھی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو وہاں سے ان کا خروج ممکن نہ ہوتا جبکہ حدیث سے ثابت ہے کہ جب روزِ محشر تمام بنی آدم ایک جگہ جمع ہونگے تو وہ آدم علیہ السلام سے عرض کریں گے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ان کے جنت الخلد میں داخلے کی سفارش فرمادیں تو آدم علیہ السلام ان سے فرمائیں گے کہ کیا تم وہاں کے متمنی ہو جہاں سے تمہارے باپ کو خروج کا حکم ملا تھا۔ اسی طرح مسند احمد اور صحیح بخاری میں مذکور حضرت آدم و موسیٰ علیہما السلام کے مابین بحث میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام سے کہا کہ آپ نے ایک خطا کر کے تمام بنی نوعِ انسانی کو جنت سے نکلوادیا اس پر حضرت آدم علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جواب دیا کہ آپ مجھے اس بات پر موردِ الزام ٹھہرا رہے ہیں جو میری تخلیق سے قبل میرے لیے لکھ دی گئی تھی۔ پس اس سے واضح ہوتا ہے کہ جنت الخلد اور جنت الماوی سے ہی حضرت آدم علیہ السلام کو خروج کا حکم ملا تھا جس کا محلِ وقوع آسمان ہے۔ متاخرین کا بیان کمزور ہے لیکن متقدمین و متاخرین دونوں آدم و حواء علیہما السلام کے جنت میں قیام و سکونت پر متفق ہیں۔ ابلیس نے بارگاہِ خداوندی میں یہ التماس کی تھی کہ اسے آدم علیہ السلام و بنی آدم کو قیامت تک فریب میں مبتلا کرنے اور گمراہ کرتے رہنے کی اجازت دی جائے اور اللہ کی طرف سے اس ارشاد کے ساتھ کہ وہ اللہ کے مخلص بندوں کو راہِ راست سے نہیں ہٹا سکے گا فریب کی اجازت دی گئی۔ شیطان کا پہلا ہدف حضرت آدم و حواء علیہما السلام ہی تھے چنانچہ اس کے فریب میں آکر انہوں نے شجرِ ممنوعہ کا پھل کھالیا اور اسی وجہ سے انہیں زمین پر بھیج دیا گیا۔ حضرت آدم علیہ السلام اس خطاء پر شدید نادم تھے آپ علیہ السلام رب تعالیٰ کی طرف سے سکھائے گئے کلمات سے اللہ کے حضور تائب ہوئے اور اللہ نے ان کی توبہ قبول کرلی۔ زمین پر حضرت آدم و حوا علیہما السلام اکٹھے ہوئے تو ان کے ہاں اولاد پیدا ہونا شروع ہوئی اس لیئے حضرت آدم علیہ السلام ابوالبشر ہیں۔[1]

عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تا عصرِ حاضر امت نے حضرت آدم علیہ السلام کے اس واقعہ کو قرآنی الفاظ کے حقیقی و ظاہری معنوں کے ساتھ ایسے ہی سمجھا اور بیان کیا ہے یہی سلف کا مذہب ہے اور اسی پر امت کا اتفاق ہے۔[2]

پس ملائکہ اور ابلیس مستقل بالذات مخلوق ہیں، خواطرِ خیر و شر نہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق آسمانوں پر ہوئی تھی، زمین پر نہیں۔ آسمانوں پر اللہ نے ملائکہ کو سجدے کا حکم دیا تھا تمام ملائکہ نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، ابلیس کے انکار کی وجہ سے اسے ملاءِ اعلیٰ سے نکال دیا گیا۔ یہ سجدہ حضرت آدم علیہ السلام کو تھا لٰہذا زمین پر اشیائے کائنات پر انسان کے تصرف و تسخیر کا نام سجدہ نہیں ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام سے بالذات ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں نہ کہ نوعِ انسانی۔ زوجہ سے مراد ام البشر حضرت حواء علیہا السلام ہیں نہ کہ نوعِ انسانی کی مذکر و مؤنث۔ جنت سے مراد طورِ طفولیت نہیں، جنت سماوی ہے۔ شجرہ سے مراد برائیاں نہیں جنت کا درخت ہے۔ شیطان کی ورغلاہٹ سے مراد انسانی زندگی کا طورِ ثانی نہیں ہے جس میں انسان اچھے اور برے دونوں خیالات میں گرفتار ہوتا ہے بلکہ ابلیس لعین کا جنت کے مخصوص درخت کا پھل کھانے پر ورغلانا ہے۔ خروجِ جنت انسان کو درپیش آلام و مصائب نہیں بلکہ آدم

1- البدایۃ، 1/43- 103؛ نیز دیکھئے: تاریخ الرسل، 1/ 182- 198؛ الکامل، 1/ 24- 38

2- جامع البیان، 1/ 535- 587؛ مفاتیح الغیب، 2/ 230- 258، 3/ 2- 21؛ الجامع لاحکام القرآن، 1/ 433- 483؛ تفسیرالقرآن العظیم، ص: 114- 121؛ الدرالمنثور، 1/ 268- 333؛ فتح البیان، 1/ 131- 140

وحواء علیھما السلام کو جنت سے زمین پر بھیجا جانا ہے اور حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ سے مراد انسانوں کا راہِ ہدایت کی طرف آنا نہیں بلکہ بالفعل حضرت آدم علیہ السلام کا اللہ کے حضور تائب ہونا اور اللہ تعالیٰ کا توبہ قبول کرنا ہے۔

الحاصل، قصص کے باب میں محمد عبدہ نے غیبی واقعات پر قرآنی بیان و صداقت، اللہ کی قدرت واختیارات کی وسعتوں اور اس کائنات میں اللہ کی شان، عظمت، علو و تصرف کی عجیب تاویلات کی ہیں۔

معروف عالمِ دین اور مفسرِ قرآن مولانا اشرف علی تھانویؒ نے آیاتِ قرآنیہ کی ایسی تاویلات پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

> اہلِ فطرت معجزات کے وقوع کا انکار کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک معجزات خلافِ عقل ہیں اور خلافِ عقل محال ہے اور محال کا واقع ہونا ناممکن ہے اور اسی وجہ سے جو خبریں معجزات کے متعلق آئی ہیں ان میں تاویلیں کرتے ہیں جبکہ معجزات مستبعد ہیں خلافِ عقل نہیں، لہٰذا کل تاویلیں فضول ہیں حقیقت ان کی تحریف ہے۔[1]



1-اشرف علی تھانوی، مولانا، **اسلام اور عقلیات**، ص: 247؛ نیز دیکھئے: محمد مالک کاندھلوی، مولانا، **منازل العرفان فی علوم القرآن**، ص: 597؛ بدر عالم، مولانا، **ترجمان السنۃ**، 4/ 85، 98

فصل چہارم: عربی لغت سے استدلال

قرآن مجید بزبان عربی کلامِ الٰہی ہے ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ○ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ○ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ○ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[1] "اور یہ (قرآن اللہ) پروردگار عالم کا اتارا ہوا ہے اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے (یعنی اس نے) تمہارے دل پر (وحی کیا ہے) تاکہ (لوگوں کو) نصیحت کرتے رہو (اور وحی بھی) فصیح عربی میں (کیا ہے)۔" اس بناپر قرآن کی تفہیم وتفسیر کے لیے عربی زبان کی معرفت ضروری ہے۔ علمانے عربی زبان کے قواعد واسالیب اور تراکیبِ بلاغت واشعار وغیر ہم پر عبور ہونا تفسیر کی شرائط میں شامل کیا ہے۔[2]

علامہ سیوطیؒ نے مجاہدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

> **لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخرأ ن يتكلم فى كتاب الله اذا لم يكن عالما بلغات العرب.**[3]
>
> جو شخص اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ لغاتِ عرب کے علم کے بغیر قرآن (کی تفسیر) میں کلام کرے۔

نیز علمانے یہ بھی واضح کیا ہے کہ مجرد لغت کو بنیاد بنا کر تفسیر کرنا اکثر مغالطے کا سبب بنتا ہے اسی لئے علمانے مفردات وآیات کے معانی ومفاہیم کے لیے صرف لغت کی طرف رجوع کرنے پر تنقید کی ہے اور مفسر کے لیے لازمی قرار دیا ہے کہ وہ احادیث اور صحابہ و تابعین کی تفسیر کی روشنی میں آیات کے معانی بیان کرے نیز ائمہ سلف کی تفسیر سے بھی استفادہ کرے۔[4]

امام زرکشیؒ نے اس ضمن میں بیان کیا ہے کہ لغت میں الفاظ کا ظاہری معنی آیات کے فہم کے لیے کافی نہیں ہوتا جیسا کہ قولِ باری تعالیٰ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[الانفال 17:8] اس آیت کا مطلب واضح ہے لیکن معانی کی حقیقت پوشیدہ ہے۔ رَمَی کا اثبات بھی ہے اور نفی بھی اور ظاہراً دونوں متضاد ہیں۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک طرف رمی ہو بھی رہی ہے اور دوسری طرف قرآن کہہ رہا ہے کہ رمی نہیں ہو رہی اور ایک طرف کہا جا رہا ہے کہ وہ رمی نہیں کر رہا بلکہ اللہ رمی کر رہا ہے... اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے علومِ مکاشفات (اور دیگر علوم) کے وسیع سمندر کی ضرورت ہے۔[5]

اسی طرح آیت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾[الانعام 82:6] نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

1- الشعراء 192:26-195؛ نیز ملاحظہ کیجیے: الرعد 37:13، النحل 103:16، طٰہٰ 113:20، الزمر 28:39، الشوریٰ 7:42، الزخرف 3:43،الاحقاف 12:46

2- تفصیل کے لیے دیکھیے: **البرهان**، ص: 420، 423؛ **الاتقان**، 164/4، 167-168؛ احمد قشیری، **المفسر شروطه آدابه مصادره**،ص:141-147، 544-556

3- **الاتقان**، 167/4

4- دیکھئے:**مقدمة**، ص:20

5- **البرهان**، ص:420

ٹھبرائے اور لہنے لگے کہ ہم میں سے ایسا کون ہے جس نے اپنے ایمان کے ساتھ ظلم کی ملاوٹ نہ کی ہو گی؟ تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، آیت میں ظلم سے مراد وہ نہیں (جو تم نے سمجھا ہے) تم نے حضرت لقمان کی وہ نصیحت نہیں سنی جو انہوں نے اپنے بیٹے سے کی تھی: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان 31:13][1] ۔لفظ ظلم کے عام معنی کسی چیز کو اس کے مخصوص مقام پر نہ رکھنا ہے نیز یہ لفظ حق سے تجاوز پر بھی بولا جاتا ہے[2] لیکن صراحتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوا کہ یہاں ظلم سے مراد شرک ہے۔

لٰہذا قرآن کی تفہیم و تشریح کے لیے عربی لغت معتمد و موثق ذریعہ نہیں ہے۔ مفردات و آیات کے معانی سمجھنے کے لیے احادیث، اقوال صحابہ و تابعین اور ائمہ امت کی تفاسیر سے اخذ و رجوع لازم ہے۔

علامہ طبریؒ فرماتے ہیں:

مما كان مدركا علمه من جهة اللسان، اما بالشواهد من اشعارهم السائرة و إما من منطقهم و لغاتهم المستفيضة المعروفة كائناً من كان ذلک المتأول والمفسر بعد أن لا يكون خارجاً تأويله و تفسيره ماتأول وفسر من ذلک عن أقوال السلف من الصحابة والا ئمة والخلف من التابعين وعلما الامة.[3]

البتہ جو آیات و مفرداتِ قرآن کا علم، عربی زبان کے ذریعے حاصل کرے، خواہ ان کے اشعار یا نطق و معرفت لغات سے آگاہ ہو کر، پھر جب وہ اس ذریعہ سے قرآن کی تفسیر و تأویل کرے تو لازمی ہے کہ اس کی تفسیر صحابہ، تابعین، ائمہ اسلاف اور علما امت کی تفسیر کے خلاف نہ ہو۔

امام قرطبیؒ نے ایسی تفسیر جس میں اقوالِ ماثورہ ترک کر کے مجرد لغت کی بنیاد پر آیات کے معانی بیان کیے جائیں، کو تفسیر بالرائے المذموم قرار دیا ہے، لکھتے ہیں:

أن يتسارع الى تفسير القرآن بظاهر العربية ومن غير استظهار بالسماع والنقل.[4]

(یہ بھی تفسیر بالرائے المذموم ہے) کہ مفسر عربی لغت کے ظاہری معنی لے کر تفسیرِ قرآن کی کوشش کرے اور سلف سے منقول اقوال سے مدد حاصل نہ کرے۔

آئندہ سطور میں، عربی لغت کی بنیاد پر تفسیر میں محمد عبدہ کے تفسیری اسلوب کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

1- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب التفسير، باب لاتشرک بالله...رقم الحديث:4776، ص: 839؛ باب ولم يلبسوا ايمانهم بظلم، رقم الحديث:4629، ص:792

2- ظلم کے لغوی معنی اور متعدد آیات میں متعدد معانی میں استعمال کے لئے دیکھئے: **لسان العرب**، 8/263-264؛ راغب اصفہانی، **مفردات القرآن**، مترجم: مولانا عبدہ فیروزپوری، 2/654-655

3- **جامع البيان**، 1/88-89

4- **الجامع لاحكام القرآن**، 1/27

عربی لغت سے استدلال میں محمد عبدہ کا تفسیری اسلوب

محمد عبدہ کے نزدیک تفسیرِ قرآن کی اساس عقل ہے اسی لیے وہ عربی لغت کی بنیاد پر توضیحِ آیات میں آزاد تفسیری رجحان کے حامل ہیں انہوں نے اپنے فہم کے مطابق مفردات کے لغوی معنی سے آیات کا مفہوم بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں متعدد مقامات پر احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ وتابعین کی تفسیر اور امہات کتبِ تفسیر سے رہنمائی لینا ضروری نہیں سمجھا۔ان کے اس طرزِ تفسیر کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(i) آیت ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں: صلوٰۃ یہاں لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے جس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعائیں، ثنائے الٰہی و مناجات وغیرہ شامل ہیں۔اصل میں خطاب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے کے مومنوں سے ہے۔ مقام قیام کی جگہ ہے، مراد وہ تمام شعائرِ حج ہیں جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے قیام کیا۔[1]

جمہور مفسرین کی وضاحت کے مطابق مقامِ ابراھیم سے مراد وہ پتھر ہے جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کھڑے ہو کر بیت اللہ تعمیر کیا تھا اور اس پر آپ علیہ السلام کے قدموں کا نشان بھی ہے۔صلوٰۃ یہاں لغوی معنی میں نہیں بلکہ اس سے مراد اس پتھر کے پیچھے دو رکعت نفلِ طواف ادا کرنا ہے۔ مصلیّ نماز پڑھنے کی جگہ ہے اس پتھر (مقامِ ابراہیم) کے پاس باجماعت نماز میں امام کھڑا ہو کر کعبۃ اللہ کی طرف رُخ کرتا ہے۔آیتِ ہذا میں خطاب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ علیہ الصلٰوۃ والسلام کی امت سے ہے[2]۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس آیتِ کریمہ کی عملی تفسیر ہے اور اسی پر امت کا تعامل ہے۔

> **عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَصَلَّى خَلْفَ المَقَامِ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الاحزاب33: 21].**[3]
>
> عمرو بن دینارؒ کہتے ہیں میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو فرماتے ہوئے سنا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کا طواف کیا اور مقامِ ابراہیم علیہ السلام کے پیچھے دو رکعت نماز ادا کی پھر صفا کی طرف گئے،ارشادِ باری تعالیٰ ہے: تمہارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اسوہ حسنہ ہے۔

1- البقرة 125:2؛ **تفسير المنار**، 374/1

2- **جامع البيان**، 522/2-530؛ **زادالمسير**، ص: 87؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 375/2-377؛ البيضاوى، ناصر الدين عبدالله بن عمر، **انوار** التنزيل **و اسرار التاويل**، 105/1؛ **الدر المنثور**، 619/1-632

3- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الحج، باب من صلى ركعتى الطواف خلف المقام، رقم الحديث:1627، ص:263؛ **نیز دیکھئے: الجامع الصحيح (م)**، كتاب الحج، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث:2950، ص:513-514

(ii) ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ محمد عبدہ آیتِ ہذا کی تفسیر یوں کرتے ہیں: **حل** کا مطلب حلال ہے۔ خطاب نبی علیہ السلام سے ہے اور **حلال** ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اہلِ مکہ نے مکہ میں مسلمانوں کو ایذاء پہنچانے، دھتکارنے اور فساد کو حلال کر لیا تھا اور اس بلدِ امین کی حرمت کو مباح کر لیا تھا یہاں تک کہ مسلمانوں کو ہجرت پر مجبور کر دیا۔[1]

حدیث مبارکہ کی روشنی میں آیت ہذا کا یہ مفہوم نہیں ہے جسے محمد عبدہ نے بیان کیا ہے۔

> عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْفَتْحِ – فَتْحِ مَكَّةَ – «لَا هِجْرَةَ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا» وَقَالَ يَوْمَ الْفَتْحِ – فَتْحِ مَكَّةَ – «إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يُعْضَدُ شَوْكُهُ وَلَا يُنَفَّرُ صَيْدُهُ وَلَا يَلْتَقِطُ إِلَّا مَنْ عَرَّفَهَا وَلَا يُخْتَلَى خَلَاهَا» فَقَالَ الْعَبَّاسُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِلَّا الْإِذْخِرَ فَإِنَّهُ لِقَيْنِهِمْ وَلِبُيُوتِهِمْ فَقَالَ: «إِلَّا الْإِذْخِرَ».[2]

جمہور مفسرین نے لفظ **حل** کے معنی اور آیت کی تشریح درج بالا حدیث کے مطابق بیان کی ہے یعنی شہرِ مکہ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فتح مکہ کے دن حلال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہاں جسے چاہیں قتل کریں یہ حلت دن کی ایک گھڑی کے لیے تھی اس کے بعد قیامت تک یہ کسی کے لیے حلال نہیں۔[3]

(iii) ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ محمد عبدہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: لفظ کے حقیقی معنی کے مطابق ہر وہ (جاندار) جس کی حس ہو اور حس کے ساتھ وہ مشاہدہ کرتا ہو، **شاهد** ہے۔ اور ہر وہ محسوس کی جانے والی (چیز) جس کا حس سے مشاہدہ کیا جاتا ہے، **مشهود** ہے یعنی صاحبِ حس شاہد ہے اور جس پر حس واقع ہوتی ہے مشہود ہے[4]۔ اسلاف نے شَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ کی جو تفسیر بیان کی ہے اسے امام رازیؒ نے مع دلائل جمع کر دیا ہے جسے تفسیرِ رازی سے ذیل کی سطور میں مختصراً بیان کیا جاتا ہے:

- **مشهود**، یومِ قیامت ہے اور **شاهد**، کل خلائق جو اس دن جمع و حاضر ہوں گے اس دن اللہ تعالیٰ اولین و آخرین کی خلق، ملائکہ، انبیاء، جن و انس سب کو حاضر کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے یومِ قیامت کو مشہود کہا ہے جیسا کہ فرمایا: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾[هود11: 103] اور ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[مريم 19: 37]۔
- **مشهود**، یومِ جمعہ ہے کیونکہ اس دن مسلمان نماز اور ذکر اللہ کے لیے حاضر ہوتے ہیں جیسا کہ حدیثِ مبارکہ میں

1- البلد 2:90؛ **تفسير جزء عم**، ص:87

2- **الجامع الصحيح (م)**، كتاب الحج، باب تحريم مكة...، رقم الحديث:3302، ص:570-571

3- **جامع البيان**، 402/24-403؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 288/22-289؛ **انوار** التنزيل، 313/5؛ **البحر المحيط**، 469/8؛ **الدر المنثور**، 432/15

4- البروج 3:85؛ **تفسير جزء عم**، ص:57

ہے کہ جمعہ کے دن مسجد کے دروازوں پر فرشتے حاضر ہوتے ہیں اور داخل ہونے والے لوگوں کے نام لکھ لیتے ہیں پس جب امام منبر پر جاتا ہے تو یہ اپنا صحیفہ لپیٹ لیتے ہیں۔

- مشهود یومِ عرفہ ہے اور شاهد حجاج کرام ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۝ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج 22: 27- 28] اور حدیثِ نبوی ہے کہ یومِ عرفہ میں اللہ تعالیٰ فرشتوں سے فرماتا ہے کہ میرے بندوں کو دیکھو دور دور سے غبار آلود حالت میں آئے ہیں، میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ میں نے ان کے گناہ معاف کر دیئے ہیں۔
- مشهود یوم النحر ہے اس دن منیٰ، مزدلفہ میں شرق و غرب سے لوگ جمع ہوتے ہیں یہ دنیا میں اعظم المشاہد ہے اور ان سب کی غرض حج ہے۔
- یہ آیت، یومِ حج، یومِ عرفہ، یومِ نحر ان سب ایام عظام پر مشتمل ہے نیز یہ آیت دنیا میں مقدس مقامات اور یومِ قیامت جو کہ یومِ عظیم ہے پر بھی مشتمل ہے۔
- شاهد، اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ فرمایا: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران 3: 18] ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الانعام 6: 19] اور یہ آیت کریمہ ﴿ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت 41: 53] مشهود، توحید اور نبوت ہے جیسا کہ فرمایا: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران 3: 18] اور ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الرعد 13: 43]
- شاهد، نبی اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن پر تمام انبیا کرام علیہ السلام مشهود ہیں ارشاد ہوتا ہے: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء 4: 41] اور ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾ [الاحزاب 33: 45؛الفتح 48: 8]
- شاهد انبیا کرام علیہم السلام ہیں اور مشهود ان کی امتیں ہیں، فرمایا: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ ﴾ [النساء 4: 41]
- شاهد تمام ممکنات و محدثات ہیں یعنی خلق اور مشهود واجب الوجود یعنی خالق ہے۔ (امام رازیؒ کہتے ہیں کہ یہ معنی میں نے ذکر کیا ہے اسے میں نے اصولیین سے اخذ کیا ہے اور شاہد علی الغائب پر استدلال کیا ہے)۔
- شاهد فرشتہ ہے اور مشهود مکلفین ہیں جیسا کہ فرمایا: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق50: 21]۔[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلاف نے آیت ہذا کا مفہوم آیات و آثار کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ محمد عبدہ اپنے عہد کے سائنسی اثر میں لفظ کی لغوی دلالت سے صاحبِ حس اور اشیائے کائنات کا معنی اخذ کرنے میں منفرد ہیں۔

1- مفاتیح الغیب، 31/115-117؛ نیز دیکھئے: جامع البیان، 24/263-270؛ انوار التنزیل، 5/300؛ البحر المحیط، 8/443؛ الدر المنثور، 15/328-333

(iv) ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آیت ہذا میں الْكِتَابَ کی وضاحت محمد عبدہ یوں کرتے ہیں: کتاب کی تفسیر قرآن سے کی گئی ہے... لیکن اس کا ایک اور معنی بھی ہے اور وہ یہ کہ کتاب، کتب سے مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: اس نے لکھا، لکھنا اور لکھانا۔ یعنی الْكِتَابَ سے مراد یہ ہے کہ اُمی کی امت کی اصلاح و تہذیب کی غرض سے اس کے لئے لکھنے لکھانے کی تعلیم انتہائی ضروری ہے۔[1]

سلف و خلف مفسرین کرام کے مطابق آیت ہذا میں الْكِتَابَ کا متفقہ و مسلمہ معنی القرآن ہے اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے الفاظ کی کیفیتِ اداء، تلاوت، معانی و مفاہیم اور حقائق و حکم کی انہیں تعلیم دیں[2]۔ جبکہ محمد عبدہ نے لغوی معنی سے تکلفاً تأویل کی ہے۔

(v) ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ... الخ﴾ محمد عبدہ چونکہ معجزات کی عقلی و سائنسی تأویلات کرتے ہیں اسی لیے آیت ہذا میں انہوں نے نتق کا معنی زعزعة لیا ہے جس کا مطلب ہلنا ہے یعنی یہ زلزلے کا جھٹکا تھا، پہاڑ بالفعل بنی اسرائیل پر نہیں اٹھایا گیا تھا۔[3]

جمہور مفسرین نے نتق کی تشریح نزع اقتلع ورفع ذکر کرتے ہوئے آیتِ ہذا کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ ہم نے پہاڑ کو اس کی اصل سے کھینچا، اکھیڑا، یہ اپنی جگہ سے ہل گیا۔ ہم نے اسے بنی اسرائیل کے اوپر اٹھا دیا پس ہم نے پہاڑ ان کے سروں پر کھڑا کر دیا۔[4]

(vi) ﴿مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ..... الخ﴾ محمد عبدہ کے نزدیک آیت ہذا میں فُرْقَانَ سے عقل مراد ہے کیونکہ اس سے حق و باطل میں تفریق ہو جاتی ہے (جیسا کہ لفظ فرقان کا معنی حق و باطل میں تفریق اور فاصلہ کرنے والی چیز ہوتا ہے)۔[5]

جمہور مفسرین نے فُرْقَانَ کا اطلاق کتبِ الٰہیہ پر کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ ان کتب سماویہ میں سے آخری کتاب قرآن مجید ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی عظمت و شان کے اظہار میں یہ صفت ذکر کی کہ قرآن حق و باطل کے مابین فرق کرنے والا ہے۔[6]

علامہ ابن جریر طبریؒ حضرات تابعین قتادہؒ اور ربیعؒ سے نقل کرتے ہیں:

1- البقرة 129:2؛ **تفسير المنار**، 382/1

2- **جامع البيان**، 572/2؛ **زادالمسير**،ص:89؛ **مفاتيح الغيب**، 73/4؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 403/2؛ **انوار** التنزيل، 106/1؛ **البحر المحيط**، 564/1؛ **روح المعانى**، 387/1

3- الاعراف 171:7؛ **تفسير المنار**، 279/1

4- **جامع البيان**، 10/542-546؛ **زادالمسير**،ص:526؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 374/9؛ **انوار** التنزيل، 41/3؛ **البحر المحيط**، 418/4؛ **تفسيرالقرآن العظيم**،ص: 796

5- آل عمران 4:3؛ **تفسير المنار**، 133/3

6- **جامع البيان**، 183/5؛ **زادالمسير**،ص: 177؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 13/5؛ **البحر المحيط**، 394/2؛ **انوار** التنزيل، 5/2؛ **تفسيرالقرآن العظيم**،ص: 349

﴿وانزل الفرقان﴾: هوالقران،انزله على محمد و فرق به بين الحق والباطل.

(vii)﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ اس آیتِ کریمہ کی تفسیر محمد عبدہ یوں کرتے ہیں: سفه، سفاهة رائے، فکر اور اخلاق میں اضطراب کو کہا جاتا ہے۔ عقل، رائے اور بردباری میں اضطراب انسان کا جھل اور طیش میں آنا ہے۔ اخلاق کا اضطراب ملکۂ فضیلت کے حصول میں بگاڑ آنا ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس صفتِ سفاھت کے حامل لوگ کہیں گے کہ مسلمان اس قبلہ سے کیوں پھر گئے جو انبیا علیہم السلام کا قبلہ ہے ایسے لوگوں کو جواب دیا گیا ہے کہ نہ تو بیت المقدس کی چٹان، اپنے مادہ و جوہر میں تمام چٹانوں سے افضل ہے اور نہ اس میں ایسے منافع و خواص ہیں جو کسی اور چٹان میں نہ پائے جاتے ہوں۔ نہ ھیکلِ سلیمانی کا پتھر مٹی اور عمارت دیگر عمارتوں سے افضل ہے اور بالکل یہی بات کعبہ کے بارے میں ہے۔ آیت﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ... الخ﴾ [البقرة 2: 127] میں فرمایا کہ اللہ نے اسے عبادت کے لیے جمع ہونے والی جگہ بنایا ہے اور اس کی تشریح آیت ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...الخ﴾ [البقرة2: 115] سے ہوتی ہے کہ مشرق و مغرب اللہ کے ہیں تم جدھر رُخ کر لو وہ اللہ کی جہت ہے۔ اب سفهاء الاحلام یعنی بردباری اور برداشت نہ رکھنے والے لوگ جو مقلدین و اہلِ جمود ہیں وہ گمان کرتے ہیں کہ وہ قبلہ جو معین پتھر اور معین جگہ پر ہے دین میں اصل ہے۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ایسے کم عقل اور جاہل سفہاء کا رد کرنے کے لئے فرمایا کہ "کہہ دو مشرق و مغرب اللہ کے لیے ہیں" یعنی تمام جہتیں اللہ کی ہیں اللہ جسے چاہے جس کے لئے چاہے قبلہ کے طور پر جہت مقرر کر دے کسی جہت کو فضیلت حاصل نہیں ہے۔ وہی اللہ ہے جو صراطِ مستقیم یعنی فکر، اخلاق اور اعمال میں اعتدال کے راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ پس جان لو دین میں اصل، دلوں کے ذریعہ اللہ کی طرف متوجہ ہونا اور تمام تر توجہ کے ساتھ وحی کا اتباع کرنا ہے۔ صراطِ مستقیم سے مراد فکر، اخلاق اور اعمال میں اعتدال کا راستہ ہے... اگلی آیت﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...الخ﴾ [البقرة2: 143] میں یہی بتایا گیا ہے کہ امتِ مسلمہ تمام تر امتوں میں امتِ اعتدال ہے جو نہ غلو کرتی ہے نہ ظواہر پر کھڑی ہو جاتی ہے۔ معتدل راہ، دین کے حقائق و اسرار کا فہم ہے جس میں سب سے اہم یہ ہے کہ قبلہ جس کی طرف رُخ کیا جاتا ہے اُس کی اپنی کوئی شان نہیں ہے بلکہ یہ اہلِ ملت کو توجہ الی اللہ کے لیے ایک سمت اور ایک صفت پر جمع ہونے کی نصیحت ہے۔[2]

جمہور مفسرین کی وضاحت کے مطابق یہ آیت سفاهة یعنی عدم برداشت اور جمود و تقلید کی روش پر چلنے والے مسلمانوں کے لیے بیت اللہ کی عظمت و عقیدت میں غلو کے بجائے (صراطِ مستقيم)اعتدال اختیار کرنے کی تعلیم پر مشتمل نہیں ہے۔

امام قرطبیؒ اور ابو حیان اندلسیؒ آیت ہذا کی تفسیر یوں بیان کرتے ہیں: سفه، خفیف العقل اور کذاب کو کہا جاتا ہے۔ یہاں سفه سے مراد وہ یہود، منافقین اور مشرکین ہیں جنہوں نے تحویلِ قبلہ پر اعتراض کیا۔ یہود چونکہ نسخ کے قائل نہیں اس لئے جب قبلہ، بیت

1- جامع البيان، 183/5

2- البقرة 142:2؛ تفسير المنار، 3/2-4، 6

المقدس سے کعبۃ اللہ لی طرف تبدیل ہوا تو یہود نے کہا کہ ح تو باحل ہے اور سفہ یعنی م حلی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر واح کیا کہ مسلمان ہدایت پر اور تم سفاہت پر ہو۔ قبلہ لغت میں جہت کو کہتے ہیں جس کا انسان استقبال کرتا ہے اور یہ بالکل سامنے ہوتی ہے اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس سے قبلہ تبدیل کر کے بیت اللہ کو قبلہ مقرر کیا اور ﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ سے حجت قائم کی کہ وہ اللہ جو تمام جہات کا مالک ہے اسی نے اپنے بندوں کو جس جہت کا چاہا استقبال کرنے کا حکم دیا اور کعبہ کو قبلہ بنایا۔ مشرق و مغرب اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب اللہ کے قبضۂ قدرت میں ہے اس مالکِ ارض و سماء کے احکام پر کسی کو اعتراض کی کیا مجال وہ جو چاہے حکم دے اس کے حکم پر کسی کو سوال کا حق نہیں۔[1]

نیز ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا...الخ﴾ [البقرة2: 115] کے نزول کے بارے میں امام قرطبیؒ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے رات شدید تاریک تھی قبلہ رخ متعین نہیں ہو رہا تھا، چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے اپنے غالب خیال سے قبلہ رُخ کا تعین کر کے نماز ادا کر لی۔ صبح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا ذکر کیا گیا تو یہ آیت نازل ہوئی۔ روایت ذکر کرنے کے بعد امام قرطبیؒ نے آیت سے اخذ کردہ مسائل بیان کئے ہیں مثلاً اس آیت کی رو سے حالتِ اضطرار جس میں قبلہ رُخ کی تعیین ممکن نہ ہو غالب گمان کے مطابق رخ متعین کر کے نماز ادا کی جا سکتی ہے۔[2]

یوں محمد عبدہ کا یہ قول کہ بیت اللہ کو اصل نہ سمجھا جائے صرف جہت اور دل کا اللہ کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے، ناقابلِ قبول ٹھہرتا ہے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس آیت سے یہ مفہوم نہیں لیا اور نہ ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ مفہوم سمجھایا کہ اب سے ہم جس رُخ پر چاہیں گے اللہ کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کر لیا کریں گے بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا معمول بیت اللہ کے استقبال اور احترام و محبت میں حد درجہ احتیاط کا رہا ہے۔

اسی طرح آیت ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة 2: 142] سے مسلمانوں کو قبلہ کی تعظیم میں حد سے بڑھنے کی بے وقوفی اور زیادتی کے بجائے اعتدال کی نصیحت کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ فرمایا جا رہا ہے کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجئے بے شک اللہ تعالیٰ نے ہمیں مسجدِ حرام کی جانب رُخ کرنے کے حکم سے قبلۂ ابراہیم علیہ السلام کی طرف ہدایت دی ہے اور اے یہود و منافقین و جماعتِ مشرکین، اللہ نے تمہیں گمراہ کر دیا ہے[3]۔ لہٰذا آیتِ کریمہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قبلہ کی طرف امتِ مسلمہ کو ہدایت دیئے جانے کا اشارہ ہے۔ قرآن مجید کی مجموعی تعلیم اور احادیث مبارکہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو قبلہ مقرر کرنے کے ساتھ اس کی تعظیم و تقدیس اور اس کے احترام و محبت کی تعلیم بھی دی ہے نیز اسے ہدایت و انوارِ ربانی کے حصول کے لیے مرجع قرار دیا ہے۔[4]

1- الجامع لاحكام القرآن، 425/1-433؛ البحر المحيط، 591/1-594؛ نیز دیکھئے: جامع البيان، 615/2-625؛ انوار التنزيل، 110/1

2- تفصیل کے لیے دیکھئے: الجامع لاحكام القرآن، 325/2-327؛ نیز دیکھئے: اسباب نزول القرآن، ص: 39-41؛ جامع البيان، 448/2-459؛ انوار التنزيل، 102/1

3- دیکھئے: جامع البيان، 625/2-626؛ الجامع لاحكام القرآن، 433/2؛ البحر المحيط، 594/1

4- آل عمران 96:3-97؛ المائدة 97:5؛ البقرة 125:2

حضرت حسن بصری فرماتے ہیں:

لوگ اپنے دین پر قائم رہیں گے جب تک کعبۃ اللہ کا حج اور استقبالِ قبلہ کرتے رہیں گے۔[1]

یہ بیت اللہ کی عمارت، پتھر اور جگہ کی عظمت و شرف ہی ہے کہ جس سرزمین پر بیت اللہ ہے اللہ نے اسے بھی محترم بنایا اور اس کی حرمت کا پاس و لحاظ تا قیامت اپنے بندوں پر واجب قرار دیا[2]۔ دنیا کے تمام دیگر مقامات و عمارتوں پر بیت اللہ کی فضیلت اسی طرح قائم ہوتی ہے کہ اس گھر کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُود﴾[3]

طواف کرنے والوں اور قیام کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں (اور) سجدہ کرنے والوں کے لیے میرے گھر کو صاف رکھا کرو۔

اسی بنیاد پر بیت اللہ کی تعظیم و تقدیس مسلمانوں پر لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے مرکزِ توحید و ہدایت بنایا، اس کے طواف کا حکم دیا، یہاں سے آبِ زم زم جاری کیا جس کی برکت سے صدیوں سے خلقِ خدا مستفید ہو رہی ہے۔ حج و عمرہ کی عبادت کے لیے اس مقدس و محترم مقام کو منتخب کیا اور اس عبادت کو اسلام کا اہم رکن قرار دیا۔ بابِ کعبہ اور حجرِ اسود کے درمیان ملتزم وہ مبارک مقام بنایا جہاں قبولیتِ دعا کی بشارت دی گئی یہی بیت اللہ تمام عالم کے مسلمانوں کا قبلہ ہے جس کی طرف فریضۂ صلوٰۃ کی ادئیگی کے لیے رُخ کیا جاتا ہے اور مسجدِ حرام میں نماز ادا کرنا ایک لاکھ نمازوں سے افضل بتایا گیا[4]۔ کعبۃ اللہ مسمانوں کا مرنے کے بعد بھی قبلہ ہے میت کو قبر میں کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے دفن کیا جاتا ہے اس طرح کہ اس کا چہرہ بیت اللہ کی جانب ہو۔ دعا مانگتے ہوئے اس محترم اور عظمت والے گھر کی طرف رُخ کرنا مسنون ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر اور حج کے موقع پر وقوفِ عرفہ و مزدلفہ میں قبلہ رخ ہو کر دعا کی۔[5]

محمد عبدہ کی تفسیر سے بیت اللہ کی تقدیس و تعظیم اور عقیدت و حرمت جو کہ ایک مسلمان کے ایمان کا حصہ ہے، پر حرف آتا ہے۔ سفہ کے معنی کی بنا پر اگر آیت کا یہ مفہوم بیان کیا جائے کہ ایک معین عمارت کو اہمیت دینے والے فکر و اخلاق کے اضطراب کا شکار ہیں، کوئی خاص پتھر اور جگہ دین میں اصل نہیں ہے بلکہ جدھر رخ کیا جائے ادھر اللہ ہی ہے، اصل دل کا اللہ کے حضور متوجہ ہونا ہی ہے تو بلاشبہ ایسی بات کہنا قرآن مجید کی مجموعی تعلیمات و روح، احادیث و آثار اور تعاملِ امت کے برخلاف قولِ مردود ہے۔

مذکورہ بالا مثالوں کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ کے نزدیک ذاتی رائے اور عقل ہی وہ معیار و میزان ہے جس سے مفردات کے معنی متعین کرتے ہوئے آیات کی تشریح کی جائے۔ اس طرزِ تفسیر کو علما نے تفسیر بالرائے المذموم میں شامل کیا ہے۔[6]

1- **الدر المنثور**، 534/5

2- دیکھئے: **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الحج، باب تحریم مکة...، رقم الحدیث: 3302، ص:570-571

3- الحج 26:22؛ البقرة 125:2

4- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **السنن**، كتاب المساجد و مواضع الصلوٰة، باب ماجاء فی فضل...، رقم الحديث:1406 ص:247

5- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب المغازى، باب دعا النبی ﷺ على كفار قريش، رقم الحديث:3960، ص:669؛ **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الحج، باب حجة النبی ﷺ، رقم الحديث:2950 ص:513-516

6- دیکھئے: مقالہ ہذا، ص: 126-130

متبحر عالم دین، مولانا محمد مالک کاندھلوی (م1988ء)، احادیث، اسلاف اور ائمہ تفسیر کے بیان کردہ معانی و مفاہیم سے عدول پر ان الفاظ میں نقد کرتے ہیں:

> کسی آیت کے کوئی ایسے جدید معنی اختراع اور ایجاد کیے جائیں جس کی طرف نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی اشارہ فرمایا ہے اور نہ ہی صحابہ، سلف صالحین اور ائمہ متقدمین میں سے کسی کا ذہن اس عجیب و غریب معنی کی طرف متوجہ ہوا ہو تو یہ تفسیر و تشریح بھی اصولِ شریعت کے لحاظ سے الحاد اور تحریف ہے اس لیے کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ قرآن کے یہ معنی نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سمجھے اور صحابہ اور ائمہ مفسرین جن کی زندگیاں ہی قرآن و حدیث کی خدمت میں گزریں وہ بھی اس مفہوم کو نہ سمجھ سکے اور ناگہاں چودہ سو برس کے بعد یورپ کی یونیورسٹیوں سے تربیت پا کر آنے والوں پر یہ معانی اور عجیب و غریب حقائق منکشف ہونے لگے اور یہ لوگ نہایت بے باکی کے ساتھ پیغمبرِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و ائمہ اور علما اسلام کے مدّمقابل ان کی تعلیمات کو مٹانے اور مسخ کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور جن حقائق کو قرآن، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت کیا ان کے رد کرنے کے لیے کبھی سائنس اور فلسفہ کا سہارا لے رہے ہیں، کبھی ادیبانہ عبارتوں سے نہایت عیاری اور چالاکی سے عامۃ المسلمین کے ذہنوں کو پراگندہ اور مرعوب کر رہے ہیں۔ بہر کیف تمام امت کا اس پر اجماع ہے اور شریعت کے اصول سے یہ بات طے شدہ ہے کہ صحابہ و تابعین اور ائمہ مفسرین کے نزدیک قرآن کریم اور آیات کلام اللہ کی جو تفسیر متفق علیہ ہے اس سے خروج اور عدول بلاشبہ ضلالت اور گمراہی ہے۔[1]



1- **منازل العرفان**، ص:275-276

فصل پنجم: ربطِ آیات وسور

قرآن مجید کے مفردات و آیات، قراءات و اعراب، فضائل و آداب اور اسلوب و مضامین میں تدبر و تعلّم کی روایت مسلمانوں میں عہد بہ عہد جاری رہی ہے اس سے اہلِ علم و فضل نے جہاں قرآنی تعلیمات و احکام اور اس کی حکمتوں کو بیان کیا وہیں قرآنی اعجاز و عجائبات کے کشف کی بقدرِ استطاعت کوشش کی۔ علما نے ایک طرف حیاتِ انسانی کی رشد و فلاح پر مشتمل قرآنی احکام و تعلیمات کی تشریح و توضیح کی اور دوسری طرف قرآن کے علم و فہم پر مشتمل علوم و اصول منضبط کئے۔ قرآنِ مجید کی تفسیر ان علوم سے واقفیت اور ان پر عبور کے بغیر ممکن نہیں ہے ان کی فہرست طویل ہے جنہیں ائمہ کرام نے کتب علوم القرآن میں جمع کر دیا ہے ان میں نزولِ قرآن کی کیفیت، جمع و تدوین، مکی و مدنی آیات و سور، فضائل القرآن، خواص القرآن، امثال القرآن، اقسام القرآن، قصص القرآن، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، اسباب النزول، مشکلات القرآن، غرائب القرآن، اعجاز القرآن، اعراب القرآن، مبہمات القرآن، رسم المصحف والقرأة، وقف و ابتدا، وجوہ و نظائر، مناہج مفسرین وغیرہم شامل ہیں۔

ان ہی میں ایک علم مناسبات الآیات والسور ہے۔ تفسیر القرآن بالعقل والاجتہاد میں مفسر زیرِ بحث آیت پر سیاق و سباق کی روشنی میں غور و فکر کرتا ہے اور زیرِ بحث آیت کے اس مقام پر لانے کی حکمت اور ما قبل و بعد آیت سے اس کا تعلق بیان کرتا ہے۔ آیات و سور میں اس طرح باہمی ربط و تعلق بیان کرنے اور اس میں پوشیدہ اللہ تعالیٰ کی حکمت کو ظاہر کرنے کا اسلوب تفسیر بالرائے میں اپنایا گیا ہے۔ آیات و سور میں باہمی ربط و تعلق بیان کرنے کو ربطِ کلام، نظمِ کلام، ربطِ آیات و سور اور تناسب آیات و سور کا نام دیا جاتا ہے اس علم کی اہمیت و فضیلت بیان کرتے ہوئے علامہ بدرالدین زرکشیؒ لکھتے ہیں:

> مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام کو ایک دوسرے سے باہم پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طرح سے ارتباط (کلام) کی قوت بڑھ جاتی ہے اور تالیف (کلام) کا حال اس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزا رکھنے والا ہو۔[1]

علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں:

> علمِ مناسبت شرف والا علم ہے مفسرین نے اس کے دقیق ہونے کی وجہ سے اس کی طرف کم توجہ کی ہے۔ جن حضرات نے مناسبت کا اکثر بیان کیا ہے ان میں امام فخر الدین الرازیؒ ہیں انہوں نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ قرآن کے اکثر لطائف اس کی ترتیب اور روابط میں ہیں۔[2]

جن مفسرین نے آیات و سور کے مابین ربط و مناسبت بیان کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے ان میں فخر الدین الرازیؒ (م604ھ) کی **مفاتیح الغیب**، علاؤ الدین علی بن احمد المہائمیؒ (م835ھ) کی **تبصیر الرحمٰن و تیسیرالمنان بعض ما یشیر الی اعجاز القرآن**، برہان الدین البقاعیؒ (م885ھ) کی **نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور** اور ابو سعود العمادیؒ (م984ھ) کی ارشاد

1- البرھان، ص: 36

2- الاتقان، 261/3

العقل السیلم الی مزایا الکتاب الکریم وغیرہ شامل ہیں۔

چونکہ ربطِ آیات و سور قیاس واجتہاد کے باب سے ہے [1]۔ اور اجتہاد میں خطا و صواب دونوں کا امکان ہے اس لئے ربطِ کلام میں مفسر کے اجتہاد کے قبول ورد کا اصول امام ابن تیمیہؒ کے اس قول کی روشنی میں موجود ہے:

> مختصر یہ کہ تفسیر میں جو شخص صحابہ وتابعین کے راستہ سے ہٹ جاتا ہے اور اس کے خلاف تفسیر کرتا ہے تو اس طرح وہ نہ صرف خطاء کرتا ہے بلکہ بدعتی ہو جاتا ہے اور اگر مفسر نے اجتہاد کیا (اور اپنے تفسیری اجتہاد میں ٹھوکر کھائی جبکہ اس کی نیت اور طریقہ کار صحیح ہے) تو اللہ اس کی غلطی معاف کر دے گا۔ [2]

آئندہ سطور میں ربطِ آیات و سور کے حوالے سے محمد عبدہ کے تفسیری منہج کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

تفسیر مفتی محمد عبدہ اور ربطِ آیات و سور

محمد عبدہ آیات کے سیاق و سباق کی روشنی میں فہمِ قرآن کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کی تفسیر قرآن سے اور قرآن کو قرآن سے سمجھنے کا مؤثر ذریعہ نظمِ کلام ہے، اسی لیے ان کی تفسیر میں ربطِ آیات و سور کا خاص اہتمام نظر آتا ہے۔ اس منہجِ تفسیر کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

سور میں ربط و مناسبت

- **سورة الفجر کی سورة الغاشية سے مناسبت**

آیات ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ○ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر89: 5،6] میں محمد عبدہ نے سورة الفجر اور الغاشية میں ربط و مناسبت کو اس طرح بیان کیا ہے: (ابتدائی آیات الفجر 89: 1-4 میں) دن، رات، روشنی و تاریکی کے دقیق پہلوؤں پر عقلِ انسانی کو متوجہ کیا گیا ہے کہ ان میں پوشیدہ حقائق پر غور کرے اور پھر عقل و تدبر کی یہ بات گزشتہ سورۃ کے بعد اس سورۃ کے آغاز میں فرمائی۔ گزشتہ سورۃ کا اختتام اس پر تھا کہ ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ○ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ [الغاشية88: 26] تو اس سورۃ میں ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴾ سے قبل فرمایا: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ اور جواب قاری کے غور و فکر پر چھوڑ دیا کہ وہ اللہ کا مواخذہ امتوں کی سرکشی میں ملاحظہ کرے۔ [3]

- **سورة اليل کی سورة الشمس سے مناسبت**

ان دونوں سورتوں کے مابین مناسبت کا اظہار یوں کرتے ہیں کہ سورة اليل کا آغاز لیل کی قسم سے ہے اور لیل تاریکی و ظلمت ہے، اسی طرح اس کی نسبت گزشتہ سورۃ سے ہو جاتی ہے۔ گزشتہ سورۃ کا اختتام عذاب پر ہوا ہے اور عذاب لوگوں کی سعی و عمل کی

1- البرهان، ص: 36

2- مقدمة، ص:24

3- تفسير جزء عم، ص:78

مناسبت سے ہو گا لہٰذا اس سورۃ میں فرمایا: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ [اللیل92: 4]۔[1]

- **سورة المطففين کی سورة الانفطار سے مناسبت**

سورة المطففين اور سورة الانفطار میں مناسبت محمد عبدہ یوں بیان کرتے ہیں: گزشتہ سورۃ (الانفطار) میں فجار کو اجمالاً بیان کیا تھا اب اس سورۃ میں **فجور کی انواع** کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے۔ **انواع** میں سے **ایک** ناپ تول میں کمی ہے **دوسری** یوم الدین کی تکذیب ہے جس کے سبب وہ گناہوں میں ملوث ہوتا ہے اور حد سے گزر جاتا ہے۔ اس تکذیب کا ہی اثر ہے کہ وہ کتاب اللہ کی آیات کو اساطیر الاولین کہتا ہے۔ اس سورۃ میں یہ سب بیانِ فجور کی وضاحت کے لیے ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فجّار کو آخرت میں پیش آنے والے حالات اور ان کی سزا و عقاب کی تفصیل ذکر کی ہے۔ اسی طرح ابرار اور ان کی نعمتیں جنہیں گزشتہ سورۃ میں اجمالاً ذکر کیا تھا اس سورۃ میں تفصیلاً بیان کیا گیا ہے۔[2]

آیات میں ربط و مناسبت

- **سورة الفجر**

﴿وَالْفَجْرِ ○ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ○ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ○ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ○ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ○ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ○ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ○ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ○ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ○ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ○ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ○ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ○ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ○ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر89: 1-14] کی مناسبت اگلی آیات سے ظاہر کی ہے: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ○ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ○ كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ○ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ○ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ○ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾[الفجر89: 15-20]

محمد عبدہ ان مجموعۂ آیات میں باہم ربط یوں بیان کرتے ہیں کہ گزشتہ آیات میں رب تعالیٰ کی شان اس کی عظمت و کبریائی اور تعذیبِ امم کا بیان ہے اور اب بتایا جا رہا ہے کہ قادرِ مطلق رب کے مقابلے میں انسان اپنی اوقات اور حیثیت دیکھے اور اپنا رویہ بھی ملاحظہ کرے۔

اس کے بعد آیات ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ○ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ○ وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ○ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي ○ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ ○ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ ○ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ○ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ○ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ○ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[الفجر89: 21-30] کی ماقبل آیات [الفجر89: 15-20] سے مناسبت، تفسیر میں یوں ظاہر کرتے ہیں: انسان کی طبیعت، حرص و لالچ کا ذکر کرنے کے بعد اس کی عاقبت بیان کی گئی ہے اور جو کچھ حیاتِ اخروی میں پیش آنے والا ہے اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پھر فرمایا کہ جو انسان شہوات و مرغوبات سے بلند ہو جاتے ہیں، حق دار کو اس کا حق، یتیم و مسکین کا اکرام و خدمت اور مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں اور ایسا ریاکاری یا کسی دوسری غرض کے لئے نہیں بلکہ اللہ کی رضا کے لیے کرتے ہیں، جو خود کو حیوانی طبائع سے بلند

1- تفسير جزء عم، ص:98-99

2- ایضاً، ص:40

روحانی مراتب تک لے جاتے ہیں انہیں عملِ صالح کے بدلے اللہ کی رضا مل جائے گی۔[1]

- **سورة المطففين**

﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ○ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ○ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ○ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ○ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ○ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ○ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ ○ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ ○ كِتَابٌ مَرْقُومٌ ○ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ○ الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ○ وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ○ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ○ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ○ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ○ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ ○ ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ○ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ○ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ ○ كِتَابٌ مَرْقُومٌ ○ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ○ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ○ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ○ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ○ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ○ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ○ وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ○ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ ○ إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ ○ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ○ وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمُ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ ○ وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ ○ وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ ○ فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ○ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ○ هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ محمد عبدہ نے سورة المطففين کی اس طرح تشریح کی ہے کہ معنی و مفہوم کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے۔

- مطففین کے لیے شدید خرابی ہے۔[المطففين83: 1]
- مطففون وہ لوگ ہیں جو لوگوں کو دیتے ہوئے ناپ تول میں کمی کرتے ہیں۔[المطففين 83: 2،3]
- اس عمل کی وجہ ہے کہ یہ لوگ **یومِ عظیم** میں **بعث وحساب** کا کوئی خیال نہیں کرتے۔[المطففين 83: 4،5]
- **یومِ عظیم** وہ ہے جس دن لوگ رب تعالیٰ کے حضور پیش ہوں گے۔[المطففين 83: 6]
- **یومِ حساب** سے غافل ہو کر یہ جس عملِ تطفیف میں مبتلا ہیں اس گناہ نے ان کو **فجار** میں شامل کر دیا ہے۔[المطففين 83: 7]
- **فجار** کے تمام اعمال سجین میں محفوظ ہو رہے ہیں۔[المطففين 83: 8،9]
- اس دن مکذبین کے لیے تباہی ہے میں آیت نمبر 1 کی وعید ہی کو دہرایا جا رہا ہے کیونکہ ان کا جرم بہت بڑا ہے اور جرم کا سبب بعث بعد الموت کی **تکذیب** ہے اسی لئے وعید کو مکرر مکذبین کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔[المطففين 83: 10- 11]
- **تکذیب** میں چونکہ انسان اخبارِ مصدقہ کا کھلا انکار کرتا ہے، قولاً یا عملاً، اور اس غفلت وانکار کی وجہ سے معاصی و**تطفیف** کا مرتکب ہوتا ہے اس طرح وہ حد سے گزرنے والا اور گناہ گار ہے۔[المطففين 83: 12]
- وہ صرف لوگوں کی حق تلفی کرنے میں حد سے نہیں گزرتا بلکہ اخبارِ آخرت کے تمام دلائل وشواہد کا انکار کر دیتا ہے ان میں غور و فکر نہیں کرتا چنانچہ جب اس کے سامنے آیات پڑھی جاتی ہیں تو انہیں اساطیر الاولین سے موسوم کر دیتا ہے۔[المطففين 83: 13]

1- تفسير جزء عم ، ص: 81، 85، 86

- یہ آیاتِ قرآنیہ ہر گز اساطیر الاولین نہیں ہیں بلکہ **مکذبین و معتدین** کی عاداتِ سیئہ واعمالِ خبیثہ نے ان کے دلوں پر پردہ ڈال دیا ہے۔[المطففین 83: 14]
- **یومِ قیامت** کا سامنا تمہیں ضرور کرنا ہے وہ غم، ملامت ورسوائی کا دن ہو گا اس روز تم ذلیل ورذیل ہو گے۔ تمہارا ٹھکانہ جہنم ہے اور یہ عذاب تمہاری **تکذیب** وغفلت کی وجہ سے تمہیں پہنچا ہے۔[المطففین 83: 15،16،17]
- **ابرار** کا انجام **مکذبین** جیسا نہیں ہو گا گزشتہ سورۃ (الانفطار) میں ابرار کے بارے میں بتایا جا چکا ہے چونکہ اللہ تعالیٰ کسی عمل کرنے والے کا عمل ضائع نہیں کرتا چنانچہ ابرار کے اعمالِ حسنہ علیین میں محفوظ ہیں جسے مقرب فرشتے دیکھتے ہیں۔[المطففین 83: 18،19،20،21]
- **ابرار** لذت وراحت بھری نعمتوں میں ہوں گے تختوں پر بیٹھے ہوں گے تم انہیں چہروں کی تازگی وشادابی سے پہچانو گے انہیں سربمہر خالص شرابِ طہور پلائی جائے گی جس کی مہر مشک ہو گی (ان آیات کی مختصراً وضاحت کرتے ہیں)[المطففین 83: 22 تا 28]
- **مکذب، معتد، مطفف، اثیم**، دنیا میں اہلِ ایمان کو معاشرے کا غریب وضعیف طبقہ سمجھ کر تضحیک وتذلیل کا معاملہ کرتے تھے لیکن یومِ جزا میں یہ جاہل ومغرور نہیں ہنسیں گے بلکہ اس دن مومنین اپنے اکرام اور اعداء کی ذلت وپستی کا مشاہدہ کر کے خوش ہوں گے اور مسکرائیں گے۔ وہ ان اعداء کا انجام وتذلیل دیکھ رہے ہوں گے اور اللہ تعالیٰ مومنین سے خطاب کر کے کہیں گے تم نے دیکھا اللہ نے کافروں کو ان کے اعمال کی کیسی جزا دی ہے[1]۔[المطففین 83: 29 تا 36]

- سورة النباء

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ○ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ ○ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ○ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ○ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ○ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ○ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ○ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ○ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ○ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ○ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ○ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ○ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ○ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ○ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ○ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ○ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا ○ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ○ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ○ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ○ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ○ لِلطَّاغِينَ مَآبًا ○ لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ○ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ○ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ○ جزا وِفَاقًا ○ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ○ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا ○ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ○ فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ○ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ○ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ○ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ○ وَكَأْسًا دِهَاقًا ○ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا ○ جزا مِنْ رَبِّكَ عطا حِسَابًا ○ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ○ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ○ ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا ○ إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ محمد عبدہ، اپنی تفسیر میں سورة النباء کی آیات کے مابین ربط ومناسبت اس طرح بیان کرتے ہیں:

1- تفسیر جزء عم ، ص:39-49

- اللہ تعالیٰ نے نبی الرم صلی اللہ علیہ وسلم لی دعوتِ توحید اور اخبارِ قیامت کے بارے میں ایک دوسرے سے سوال لرنے والے مشرکین کو زجر و سرزنش کے انداز میں فرمایا کہ یہ کس چیز کے بارے میں سوال کر رہے ہیں پھر فرمایا کہ سوال خبرِ عظیم کے بارے میں ہے وہ خبرِ عظیم جس کے بارے میں ان کا رویہ مختلف ہے بعض انکار کر رہے ہیں اور بعض شک وشبہ میں پڑے ہوئے ہیں۔[النباء78: 1 -5]
- پھر ان پہلی پانچ آیات کا جن میں قیامت کی خبر پر مشرکین کی ذہنیت اور رویے کی تردید کی گئی ہے، اگلی آیات سے یوں ربط بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کے دلائل اور نشانیاں ذکر کر کے انسانوں کو متوجہ کیا ہے کہ جس ہستی نے انسانون کو اس قدر عظیم نعمتیں عطا کی ہیں اس ہستی نے داعیٔ توحید کو مبعوث کیا جو انہیں صراطِ مستقیم کی طرف بلاتا اور یومِ حساب سے خبر دار کر رہا ہے۔[النباء78: 6 -16]
- رسول اور ان کے مخالفین و معاندین کے درمیان روزِ قیامت فیصلہ ہو جائے گا، مخالفینِ رسول اور منکرینِ قیامت کو وعید سنائی گئی ہے کہ عنقریب قیامت آئے گی جس میں تم اس خبر کو پالوگے اور اُس روز تمہارا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مکذبین کے احوالِ جہنم بیان فرمائے ہیں۔[النباء78: 17 -31]
- مکذبین کا حال بتانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصدقین کے اخروی اجر و نعم پر مطلع فرمایا ہے بلاشبہ یہ اخروی نعمتیں اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہیں جو زمین و آسمان کا رب ہے۔ عرش و فرش والوں میں سے کوئی بھی اس دن جس دن کہ روح و ملائکہ اللہ کے حضور صف باندھے کھڑے ہوں گے ثواب و عقاب کے معاملے میں کلام کی جرات نہیں کر سکے گا مگر جسے رحمٰن کا اذن حاصل ہو۔ [النباء78: 32 -38]
- إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ سے وَقَالَ صَوَابًا تک قیامت کے وقوع اور اس میں ہونے والے امور کا ذکر کرنے کے بعد اب اللہ تعالیٰ بطور تاکید فرما رہے ہیں یہ دن حق ہے اس کے آنے میں کوئی شک نہیں۔ اس سے مفر ممکن نہیں ہے اس روز کچھ لوگ دار العذاب میں ہوں گے اور کچھ کو منازلِ اکرام عطا ہوں گی۔ پس چاہیے کہ لوگ عملِ صالح کر کے اللہ کے ہاں قرب، منزلت و اکرام کا ٹھکانہ بنائیں۔[النباء78: 39]
- اور پھر نظمِ آیات میں آخری آیت کا مفہوم بیان کرتے ہیں کہ اس میں معاندینِ رسول کو ان کے انکار و عناد پر تہدید و تحذیر کی گئی ہے[النباء78: 40]۔[1]

- سورة العاديات

آیات ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ○ وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ ○ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ○ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ○ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾[العاديات 100: 6-10] کی تفسیر میں محمد عبدہ نے آیات کے مابین ربط و نظم پر قاری کو یوں مطلع کیا ہے: کنود، ناشکری ہے، اس طرح کہ انسان کو اللہ نے جو نعمتیں عطا کی ہیں اور رحمت و مہربانی سے نوازا ہے، وہ انسان، دیگر بندگانِ خدا کو ان سے محروم رکھے اور انسان دنیا میں اپنے اس بخل پر خود گواہ ہے اس طرح کہ وہ اپنی قساوتِ قلبی پر فخر کرتا ہے

1- تفسير جزء عم ، ص:3-8

اور دولت کے معاملے میں بخل کو ایک ہنر قرار دیتا ہے تو کیا اسے معلوم نہیں کہ روزِ قیامت اس کے دل لی حق، سخی اور ناشکری پر اس کا سخت محاسبہ ہو گا۔[1]

- **سورة التكاثر**

﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ○ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ○ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ○ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ○ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ○ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ○ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ○ ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ سورة التكاثر کی تفسیر میں بھی محمد عبدہ نے آیات کے باہمی ربط و نظم کو پیش نظر رکھا ہے۔ ربط و مناسبت کے بیان پر مشتمل یہ تفسیر مختصراًاس طرح ہے: کثرت پر فخر کرنے نے تمہیں غافل بنادیا ہے ان فرائض کی ادائیگی سے جو دین، گھر والوں اور تمہاری ذات کے تم پر ہیں، تکاثر کے معنی مال ور جال کی کثرت میں ایک دوسرے پر غلبہ پانے کے ہیں اس صورت میں ساری کوشش ایک دوسرے پر غلبہ پانے میں رہتی ہے۔ کچھ محنت اس دولت و کثرت کو حاصل کرنے میں اور باقی محنت اس دولت و کثرت کی حفاظت میں صرف ہوتی ہے لیکن یہ تکاثر کامیابی کی دلیل نہیں ہے تم اپنے مقصدِ حقیقی سے غافل رہے یہاں تک کہ مر گئے اور چونکہ غفلت اور لہو ولعب کا انجام موت کے بعد سامنے آتا ہے اسی لیے سَوْفَ سے تعبیر کیا لیکن چونکہ غفلت شدید ہے اور لہو ولعب رگ و پے میں سرایت کر چکا ہے اور اس سے دل پر دبیز حجاب پڑ گیا ہے اس لئے اس خبر کو مزید تاکید کے ساتھ دوبارہ دہراتے ہوئے فرمایا کہ پھر عنقریب تمہیں معلوم ہو جائے گا۔ اگر تم جانتے تو تم لہو ولعب اور تکاثر میں مبتلا نہ ہوتے جس بات کو تم علم کا نام دیتے ہو وہ علم نہیں محض اٹکل باتیں ہیں جسے علم کا واقعی نام دیا جاتا ہے وہ عِلْمُ الْيَقِينِ ہے اگر تمہیں آخرت کے بارے میں پورا یقین ہوتا تو تمہارا نفس ان امور کا ارتکاب نہ کرتا جن پر اللہ نے عذاب کی وعید دی ہے پھر تم ضرور جہنم کو دیکھو گے،" کہہ کر متوجہ کیا کہ جس دار العذاب کا تصور تمہیں دنیا میں لہو ولعب سے روک نہ سکا اسے اب تم اپنی آنکھوں سے دیکھ لو گے اور چونکہ بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ انہیں اپنے فضلِ خاص سے معاف کر دے گا لہٰذا وہ قرآن پر ایمان رکھتے ہوئے بھی احکامِ قرآن کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اس لیے خبر کی تاکید اور تکرار کے ساتھ ان خیالات کی تردید بھی کر دی گئی کہ قیامت کے روز جہنم تمہاری آنکھوں کے سامنے آجائے گی تو جو لوگ تکاثر میں مبتلا ہیں وہ لازماً دوزخ کے عذاب میں مبتلا ہوں گے خواہ وہ کسی بھی دین سے تعلق رکھتے ہوں، اس عذاب سے بچاؤ کی صورت صرف یہ ہے کہ ان اعمالِ بد سے بچیں جو عذاب کا موجب ہوں۔ پھر فرمایا کہ "تم سے ضرور نعمتوں کی بابت پوچھا جائے گا" یعنی دنیا میں جن نعمتوں کی وجہ سے تم باہم تفاخر میں مبتلا تھے قیامت کے روز ان کے بارے میں تم سے ضرور سوال کیا جائے گا اگر تم نے شرعی احکام کی پابندی نہیں کی ہو گی تو یہی دنیوی نعمتیں جن کے زعم میں تم تکاثر میں مبتلا تھے آخرت میں بدبختی کا سبب بن جائیں گی۔[2]

- **سورة البقرة**

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ... وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة2: 2-26] محمد عبدہ نے ان آیاتِ کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے ان میں ربط و مناسبت کو بھی بیان کیا ہے۔ آیت ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا

1- **تفسير جزء عم**، ص:143-145

2- ايضاً ، ص:148-151

بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة2: 23] کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سورۃ کی ابتدا میں قرآن سے ہدایت لینے والے متقین، ان کی علامات، خصوصیات اور صفات کے بارے میں بتایا نیز جاحدین و معاندین کا ذکر کیا ہے پھر وہ عمیان جو حق ظاہر ہونے کے باوجود گونگے، بہرے اور اندھے رہتے ہیں، دلائل و براہین نہیں سنتے، قولِ حق نہیں بولتے اور نہ ہی ہدایت کے لیے سوال کرتے ہیں۔ پھر مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ کا حال بتایا ان کی اصناف و اوصاف اور ان کی مثال بیان کر کے انہیں دلائلِ قاطع سے چیلنج کیا کہ اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے پھر اس آیت میں فرمایا کہ اگر تمہیں شک ہے تو کوئی ایک سورۃ بنالاؤ۔

پھر آیت ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّار...الخ﴾ [البقرة2: 24] میں کفار پر اتمام حجت کے بعد ان کی سزا بیان کی اور آیت ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا...الخ ﴾ [البقرة2: 25] میں کفار کے مقابل اہلِ ایمان کی جزا بتائی جا رہی ہے جو کتاب اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اس میں شک نہیں کرتے اور اس کے بعد آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ...الخ ﴾ [البقرة2: 26] ماقبل سے متصل کلام ہے کہ یہ وہ کتاب ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ اس پر ایمان و عدم ایمان والوں کا حال بیان کرنے کے بعد یہود کا رد ہے جو حقیر چیزوں مکڑی و مکھی کی مثالوں کا انکار کرتے ہیں۔[1]

ربطِ آیات میں مسلّمہ تفسیر سے انحراف

گزشتہ مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے آیات کی تشریح میں مناسبت بیان کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے لیکن اس طریقۂ تفسیر میں وہ جمہور مفسرین کی مسلّمہ تفسیر کے برعکس معنی و مفہوم بھی بیان کرتے ہیں، مثلاً دو مقامات حسبِ ذیل ہیں:

مثال نمبر 1، آیت کریمہ ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء4: 17] کا ربط آیت ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا○ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [النساء4: 15- 16] سے قائم کرتے ہوئے محمد عبدہ نے یہ تفسیر کی ہے:

> سابقہ آیت ﴿فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا...الخ ﴾ میں توبہ کا ذکر ہے اور اس آیت ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ...الخ ﴾ میں توبہ کی حکمت، حالت اور ترغیب بیان کی گئی ہے نیز توبہ کی قبولیت کی شرط معصیت سے تنفر قرار دی ہے۔ اس میں عصاۃ (مجرم) کی سزا اور انجام کے بارے میں حکام کے لیے رہنمائی ہے کہ سابقہ آیت میں اہلِ فواحش کی سزا فرض کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی جو اصلاحِ عمل کی شرط پر تائب ہو جائے اس کو چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا۔ یہ آیت اسی اصلاح کی شرح ہے کہ اگر وہ ایسی توبہ کریں تو ان (مجرمین) سے تعرض نہ کیا جائے اور ان سے سزا روک لی جائے۔[2]

1- تفسير المنار، 159/1، 191، 195

2- تفسير المنار، 361/4

جمہور کا موقف: جمہور علما کی توضیح کے مطابق ربط و مناسبت میں آیت ہذا کی یہ تفسیر صحیح نہیں ہے۔ جمہور کے نزدیک آیات ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ...توابا رحيما﴾ [النساء 4: 15،16] زنا کے مرتکب مرد و خواتین کی ابتدائی شرعی سزا پر مشتمل ہیں جو کہ قرآن و سنت سے منسوخ ہو چکی ہے[1]۔ لہٰذا منسوخ ہونے کی بنا پر ان آیات میں مذکور حکم امت پر فرض نہیں ہے[2]۔ زیرِ بحث آیات کا مفہوم جمہور مفسرین کے مطابق یہ ہے کہ جس زانی عورت پر چار مسلمان مردوں کی شہادت سے زنا ثابت ہو جائے تو حکمِ ثانی اسے گھر میں محبوس رکھا جائے اور زانی مرد کو زجر و توبیخ اور عار دلائی جائے اگر وہ توبہ و اصلاح کر لیں تو ان سے زجر و توبیخ، اذیت و تذلیل روک دی جائے۔[3]

امام قرطبیؒ لکھتے ہیں:

> اگر ارتکاب فحش سے توبہ کر لیں اور اس کے بعد عملی طور پر اپنی اصلاح کر لیں تو انہیں اذیت دینا اور عار دلانا ختم کر دیا جائے یہ حدود نازل ہونے سے پہلے کی آیت ہے پس جب حدود نازل ہو گئیں تو یہ آیت منسوخ ہو گئی۔[4]

پس یہ واضح ہے کہ آیات زیر بحث [النساء: 15،16] میں مذکور حکم امت پر فرض نہیں لیکن اگر محمد عبدہ کے قول کے مطابق اس حکم کو فرض سمجھا جائے تو بھی ربطِ آیات سے ان کا اخذ کردہ مفہوم باطل ٹھہرتا ہے کیونکہ مرتکبین معاصی کی جو سزا قرآن سے فرض ہو وہ حد کہلاتی ہے جیسا کہ ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے، عبدالرحمٰن الجزیریؒ لکھتے ہیں:

> حد وہ مقررہ سزا ہے جس کا لاگو کرنا بطور حق اللہ واجب ہے جب حاکم کو ایسے مجرم کا علم ہو جو حد کا مستحق قرار پایا ہے تو لازم ہے کہ حاکم اس پر حد جاری کرے اور اس میں حاکم اس پر حد جاری کرے اور اس میں حاکم کو عفو کا اختیار نہیں ہے۔[5]

یعنی دنیا میں حد کا نفاذ حکمِ الٰہی ہے جسے ساقط یا معاف کرنے کا اختیار اللہ تعالیٰ نے حکام کو نہیں دیا[6]۔ توبہ سے شرع کی مقررہ سزا ساقط نہ ہونے پر جمہور علما کا قول حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع ہے جیسا کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے

1- النور 2:24 ؛ **الجامع الصحيح (م)**، كتاب الحدود، باب حد الزنىٰ، رقم الحديث، 4414، ص:749

2- **جامع البيان**، 492/6-506؛ **احكام القرآن**، 41/3-45؛ **مفاتيح الغيب**، 238/9-244؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 141/6-149؛ **الاتقان**، 56/3

نوٹ: شاہ ولی اللہؒ جنہوں نے ناسخ و منسوخ آیات پر بحث کے بعد پانچ آیات کو ناسخ و منسوخ تسلیم کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ آیت ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ ...﴾ منسوخ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خاص انتہا تک بیان حکم کے لیے امتداد اور وسعت ہے چنانچہ جب اس کی انتہا کا وقت آ پہنچا تو رسول اللہ ﷺ نے راہِ موعود کی وضاحت فرما دی اور اصل حکم بیان کر دیا چنانچہ النساء آیت 15، 16 پر زانی مرد و عورت کو سزا دینے کا عمل متروک ہے۔ (**الفوز الكبير**، ص:93)

3- **جامع البيان**، 492/6-506؛ **احكام القرآن**، 41/3-45؛ **مفاتيح الغيب**، 238/9-244؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 141/6-149؛ **الاتقان**، 56/3

4- **الجامع لاحكام القرآن**، 148/6؛ نیز دیکھئے: **مفاتيح الغيب**، 2/10-10

5- عبدالرحمٰن الجزيرى، **كتاب الفقه على المذاهب الاربعة**، 12/5

6- تفصیل کے لیے دیکھئے: **فتح البارى**، 84/12-85، 87-96؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 151/6

کہ جہینہ قبیلہ کی ایک حاملہ عورت نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زنا پر حد قائم کرنے کی درخواست کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضع حمل کے بعد اس پر حد جاری فرمائی اور اس کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کی خلوصِ دل سے کی گئی توبہ کی یوں تعریف فرمائی کہ اگر اسے مدینہ کے ستر آدمیوں پر تقسیم کیا جائے تو یہ توبہ کافی ہو جائے گی۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تائب ہونے کے باوجود اعترافِ جرم کی وجہ سے متعلقہ مجرم پر حد جاری فرمائی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ربط و مناسبت کے بیان میں محمد عبدہ کے تفسیری نکات قرآن و سنت سے متصادم اور جمہور مفسرین کے خلاف ہیں۔

مثال نمبر 2، محمد عبدہ نے ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق113: 4] کا ماقبل آیات سے ربط یوں بیان کیا ہے:

عقد، جمع عقدہ، رسی اور دھاگے میں گرہ کو کہا جاتا ہے ہر وہ چیز جس سے رابطہ قائم ہوتا ہے اور جو رابطے کو مضبوط کرتی ہے اس کے لیے عقدہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے جیسا کہ زوجین کے شرعی رابطہ کو عقدۂ نکاح کہا جاتا ہے... نفث، نفخِ خفیف کو کہتے ہیں اور یہاں اس سے مراد چغل خور ہیں جو الفت و محبت کے روابط کو قطع کرتے ہیں اور یہاں یہ عبارت اس لیے لائی گئی ہے کہ جب ایسے لوگ مرد و عورت میں محبت کا عقد کھولنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس میں پھونکیں مارتے ہیں اور وہ جس چیز سے زوجین کے اس عقد کو کھولتے ہیں اسے چغل خوری سے تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ چغل خور محبت کو خفیہ اور جھوٹے طریقہ سے عداوت کو طرف لاتا ہے۔ چغل خوری اور جھوٹ سے اعزہ و اقارب اور احباب باہم ایسے بھٹک جاتے ہیں جیسا کہ رات میں چلنے والا۔ اسی لیے اسے غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ کے بعد ذکر کیا اور چونکہ چغل خور اور اس کی جھوٹی باتوں سے بچنا آسان کام نہیں ہے یہ ایک ساتھی کے پاس جو باتیں کہتا ہے دوسرے کو معلوم ہونا ناممکن ہوتا ہے یوں محبت و دوستی میں شبہات پیدا ہو جاتے ہیں لہٰذا اس سے حفاظت کے لیے بڑی قوت کی مدد چاہیے اور وہ قوت اللہ تعالیٰ ہے جس کی انسان یہاں پناہ اور مدد طلب کر رہا ہے۔[2]

آیت ہٰذا کی مسلّمہ تفسیر حسبِ ذیل ہے:

علامہ طبریؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، مجاہدؒ، عکرمہؒ، قتادہؒ اور حسن بصریؒ سے نقل کیا ہے کہ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ سے مراد جادو اور جادوگر (مرد و خواتین) ہیں جو دھاگوں میں گرہ لگاتے اور ان پر پھونک مار کر جادو کرتے ہیں۔[3]

آیت کریمہ کی وضاحت اس حدیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ عَقَدَ عُقْدَةً ثُمَّ نَفَثَ فِيهَا فَقَدْ سَحَرَ وَمَنْ سَحَرَ فَقَدْ أَشْرَكَ[4]. حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس نے گرہیں لگائیں پھر ان پر پھونکا پس اس نے جادو کیا، اور جس نے جادو کیا پس اس نے شرک کیا۔" دیگر مفسرین کرام ابن الجوزیؒ، رازیؒ، قرطبیؒ، بیضاوی اور ابن کثیرؒ نے بھی النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ کا مفہوم، جادوگری، جادوگر عورتیں اور لبید بن الاعصم یہودی کی بیٹیاں جنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، بیان کیا ہے نیز مفسرینِ کرام کی توضیح کے

1- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الحدود، باب من المعترف...، رقم الحديث:4433، ص:753

2- **تفسير جزء عم** ، ص:181

3- **جامع البيان**، 24/749-751

4- **السنن** (ن)، كتاب المحاربة، باب الحكم فى السحرة، رقم الحديث:4084، ص:780

مطابق سورة الفلق سے مومن مخلوقات کے شر، رات کی بلاؤں، آفات، جادو اور حاسد کے شر سے اللہ کی پناہ میں آجاتا ہے۔[1]

اس طرح محمد عبدہ کا اخذ کردہ مفہوم، چغل خوری سے تعلقات میں خرابی ڈالنا احادیث، صحابہ و تابعین اور مستند مفسرین کی رائے کے برعکس ہے۔

درج بالا جائزے کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ محمد عبدہ نے عقل و اجتہاد سے تفسیرِ قرآن کرتے ہوئے آیات میں ربط و مناسبت بیان کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے لیکن بسا اوقات وہ اس تفسیری اسلوب سے اپنے مخصوص نظریات کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔



1- زادالمسیر، ص:1604-1605؛ مفاتیح الغیب، 194/32-195؛ الجامع لاحکام القرآن، 575/22-577؛ انوار التنزیل، 348/5؛ تفسیرالقرآن العظیم، ص:2054

باب پنجم

تفسیرِ قرآن میں کلامی رجحان

فصل اول: مباحثِ الٰھیات

فصل دوم: مباحثِ نبوت

فصل سوم: دیگر مباحث

فصل اول: مباحثِ الٰهیات

اللہ تعالیٰ نے تخلیقِ بشر کے ساتھ اسے اپنی معرفت بھی عطا کی اور سفراءِ خالق یعنی انبیا کرام علیہم السلام کے توسط سے بنی آدم کو اس کے خالق کی ذات وصفات اور حقوق وفرائض سے آگاہ کیا۔ ہر نبی نے اپنی قوم کو یہ دعوت دی:

﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[1]

اے میری برادری کے لوگو اللہ کی عبادت کرو اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔

جب آخری نبی پر آخری صحیفۂ سماوی نازل کر دیا گیا تو اس کتابِ عظیم، قرآن مجید اور اس کے شارح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت، حقوق، فرائض واحکام انسانیت تک منتقل کر کے ان پر حجت تمام کر دی۔

چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[2]"کہہ دو کہ اللہ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ یکتا (اور) زبردست ہے۔" ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[3]"اللہ ہی تو ہے جس نے تم کو پیدا کیا پھر تم کو رزق دیا پھر تمہیں مارے گا پھر تمہیں زندہ کرے گا۔" ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾[4]"اور (لوگو) تمہارا معبود اللہ واحد ہے اس بڑے مہربان (اور) رحم کرنے والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔" ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[5]"اور تم جہاں کہیں ہو وہ تمہارے ساتھ ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس کو دیکھ رہا ہے۔" ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[6]"لوگو! تم (سب) اللہ کے محتاج ہو اور اللہ بےپرواہ لائقِ حمد (وثناء) ہے۔" ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾[7]"اور اللہ تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔" ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[8]"(وہ ایسا ہے کہ) نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے اور وہ بھید جاننے والا خبردار ہے۔" ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[9]"پوشیدہ اور ظاہر کا جاننے والا" ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[10]"اس جیسی کوئی چیز نہیں اور وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔" ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ

1- الاعراف 59:7، 65، 73، 85 ؛ہود 50:11، 61، 84؛ المومنون 23:23، 32؛ النمل 45:27؛ العنکبوت 16:29، 36؛ نوح 3:71
2- الرعد 13: 16
3- الروم 40:30
4- البقرۃ 163:2
5- الحدید 4:57
6- فاطر 15:35
7- الکہف 45:18
8- الانعام 103:6
9- الحشر 22:59
10- الشوریٰ 11:42

الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] "اور اللہ کے ساتھ کسی اور کو معبود (سمجھ کر) نہ پکارنا اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کی ذات (پاک) کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔"

اسی طرح بیشتر آیات اللہ تعالیٰ کی قدرت و عظمت کی خبر دیتی ہیں۔ ذات و صفات میں توحیدِ باری تعالیٰ پر ایمان، اسلام کی بنیاد ہے[2]۔ ان آیات کی بحث و تاویل میں نہ پڑنا ایمانیات کا حصہ ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو تعلیم دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات اور نعمتوں میں غور و فکر کریں لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر نہ کیا جائے۔ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ.[3]

لیکن تاریخِ اسلام میں ظہور میں آنے والے مختلف باطل فرقوں نے الھیات یعنی ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کو بحث و نظر کا موضوع بنایا اور قرآن و حدیث کی تعلیمات پر تسلیم کی بجائے تاویلاتِ فاسدہ کا مسلک اختیار کیا۔

علامہ ابن حزمؒ باطل فرقوں کے گمراہ نظریات کا تعارف کرواتے ہوئے فرماتے ہیں:

فرق المقرين بملة الاسلامية خمسة وهم: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق... وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق ومن عداهم فأهل البدعة فانهم الصحابة رضى الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله تعالىٰ ثم اصحاب الحديث واتبعهم من الفقهاء جيلا فجيلا الى يومنا هذا ومن اقتدى بهم من العوام فى شرق الارض وغربها رحمة الله عليهم.[4]

ملتِ اسلامیہ میں پانچ بڑے فرقے ہوئے ہیں: اہلِ سنت، معتزلہ، مرجئہ، شیعہ اور خوارج۔ پھر ان میں سے ہر فرقہ کئی فرقوں میں منقسم ہے... اور اہلِ سنت اہلِ حق ہیں جیسا کہ ہم نے ان کے بارے ہیں ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ سب اہلِ بدعت ہیں۔ اہلِ سنت صحابہ کرام اور ان کے منہج پر چلنے والے تابعین پھر ان کی اتباع کرنے والے ہمارے اس وقت تک کے اصحابِ حدیث اور فقہائے کرام ہیں اور شرق و غرب کے وہ عوام الناس جنھوں نے ان علما کی اقتدا کی ہے (یہ سب اہلِ سنت ہیں)۔

عصرِ حاضر میں فلسفۂ مغرب بالخصوص مارکسزم کے مادی فلسفہ سے اٹھنے والی دہریت والحاد کی لہر اور وحی پر سائنس کی فوقیت کے سبب بے خدا کائنات کی فکر پروان چڑھی لہٰذا گزشتہ مباحثِ الھیات کے ساتھ عصرِ جدید میں وجودِ باری تعالیٰ کا موضوع بھی خاص اہمیت کا

1- القصص 88:28

2- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الايمان، باب الايمان ماهو؟ وبيان خصاله، رقم الحديث: 97، ص:25

3- الطبراني، سليمان بن احمد، **المعجم الاوسط**، رقم الحديث:6319، 250/6

4- **الفصل**، 368/1، 371؛ بدعتی فرقوں کے تعارف اور ان کے عقائد و نظریات کی تفصیل کے لیے دیکھئے، کتاب ہذا، 368/1-371؛ ابن ابی العز الحنفی، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص:521-528؛ ابن تيمية، تقى الدين احمد بن عبدالحليم، **العقيدة الواسطية**؛ مقالہ ہذا ص:198

حامل رہا۔

مباحثِ الٰہیات اور تفسیر محمد عبدہ

محمد عبدہ کی تفسیر میں ذات وصفاتِ باری تعالیٰ سے متعلق آیات کی تشریح میں گزشتہ اور موجودہ دونوں رجحانات نظر آتے ہیں یعنی وہ وجودِ باری تعالیٰ پر فلسفیانہ انداز میں استدلال کرتے ہیں اور بے خدا کائنات کے تصور کے نفی کرتے ہوئے اسے خالقِ واحد کی تخلیق اور ارادہ کے تابع ثابت کرتے ہیں اس کے ساتھ الٰہیات کے گزشتہ کلامی موضوعات مثلاً صفاتِ الٰہی میں تشبیہ و تعطیل کی نفی، اللہ کا علم و ارادہ، اللہ کی طرف خیر وشر کی نسبت اور انسان کو عمل واختیار کی آزادی وغیرہ میں اہلِ سنت کے مطابق تفسیر بیان کرتے ہیں لیکن چند مقامات پر انہوں نے معتزلی فکر بھی اختیار کی ہے۔

الٰہیات کے موضوع میں ان کی تفسیر سے چند مثالیں سطورِ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

اللہ واجب الوجود ہے

سورة البقرة آیت ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي... الخ﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں:

كل موجود منها وجد بكلمة الله (كن).[1]

ہر موجود اللہ کے کلمہ کن سے وجود میں آیا ہے۔

سورة البقرة آیت ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... الخ﴾ کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں:

والواجب: هو واهب الوجود وما يتبعه فكيف لو كان فاقداً للحياة يعطيها فالحياة له كما أنه مصدرها.[2]

(اللہ) واجب الوجود وہ واہب الوجود ہے جو مصدرِ حیات ہے یہ کس طرح ممکن ہے جو حیات عطا کرتا ہے اس میں حیات مفقود ہو۔

اسی طرح سورة النساء آیت ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ کی تفسیر یوں کرتے ہیں:

ويصح أن تكون إحاطة وجود لأن هذه الموجودات ليس وجودها من ذاتها ولا هي ابتدعت نفسها وإنما وجودها مستمد من ذلك الوجود الواجب الأعلى فالوجود الإلهي هو المحيط بكل موجود فوجب أن يخلص الخلق له ويتوجه إليه العباد وحده ولا يشركوا به أحدا من خلقه.[3]

یہ صحیح ہے کہ موجودات پر اللہ کے وجود کا احاطہ ہے کیونکہ موجودات کا وجود اپنی ذات سے نہیں ہے اور نہ ہی ان کی ابتدا از خود ہوئی ہے ان کا وجود اس الواجب الاعلیٰ، وجودِ الٰہی سے ہے پس یہ وجودِ الٰہی ہر موجود پر محیط ہے۔ لازم ہے کہ مخلوق اسی کے لیے مخلص ہو اور بندے اسی

1- البقرة 143:2؛ تفسير المنار، 9/2

2- البقرة 255:2؛ تفسير المنار، 22/3

3- النساء 126:4؛ تفسيرالمنار، 356/5

واحد ذات کی طرف متوجہ ہوں اور اس کی خلق میں سے اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔

سورۃ الیل آیت ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں:

الذی خلق الذکر والانثی ھو اللہ سبحانہ و عبر عنہ... فیما یضع و یصنع.[1]

جس نے مذکر و مؤنث کو تخلیق کیا وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے اور ان الفاظ سے اللہ کی صفت خالقیت کو تعبیر دینے کی وجہ مخاطبین کی فکر و نظر اس طرف متوجہ کرنا ہے کہ صرف اللہ ہی ہر وجود کے موجود کا سبب ہے منکر الوہیت کا شعور بھی اس خطاب سے فرار حاصل نہیں کر سکتا...اور اس پر اللہ کی قسم میں یہ نکتہ واضح کرنا ہے کہ اللہ کی صفتِ علم مادہ اور جو کچھ مادہ میں ہے اور نوعِ مادہ کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس میں ابتدائے تخلیق کی طرف اشارہ ہے کہ جانداروں میں مذکر و مؤنث کا جنسی اختلاف محض اتفاق نہیں ہے جیسا کہ بعض منکرین کا خیال ہے۔ مادہ کے اجزائے اصلی کی نسبت مذکر و مؤنث کی طرف برابر ہے پھر ان عناصر سے نر اور مادہ کی تخلیق اس بات پر دلیل ہے کہ اس نظامِ عالم کا بنانے اور چلانے والا جو کر رہا ہے حکمت سے بھرپور ہے۔

موجد، الٰہ واحد ہے

سورۃ الاخلاص کی تفسیر میں محمد عبدہ نے وجودِ باری تعالیٰ کے ساتھ موجد کائنات کے الٰہ واحد ہونے پر آیات سے جس طرح استدلال کیا ہے، اس کا خلاصہ نکات کی صورت میں درج ذیل ہے:

- اللہ تعالیٰ احد یعنی واحد ہے۔ واحد وہ ہوتا ہے جس کی ذات میں کثرت نہ ہو پس اللہ تعالیٰ مختلف جواہر واجزا سے مرکب نہیں ہے یوں اللہ تعالیٰ مادی وجود نہیں رکھتا۔
- اللہ تعالیٰ، غیر مادی طور پر دو یا تین کی تعداد میں بھی نہیں ہے جیسا کہ کچھ ادیان کے لوگ خدائی کو دو اور تین خداؤں میں جمع کر کے اس کی اصل ایک خدا سے تعبیر کر دیتے ہیں خواہ یہ بات عقل میں سمائے یا نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہر ایسی تعبیر سے منزہ ہے۔
- اس عالم کا موجد اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ کی ہستی واجب الوجود اور وجوب الوجود ہے۔ کائنات میں جو موجود ہے اللہ کی ذات ہونے سے اس کا وجود موجود ہے اور وہی اللہ ان موجودات کو قائم رکھے ہوئے ہے۔
- عقل بداہتاً اس امر کو لازم قرار دیتی ہے کہ موجودات کا موجد واحد ذات ہو کیونکہ ذات میں تعدد و تکثر سے اس ہستی کا مجموعۂ اجزا ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کسی مجموعہ کا نام نہیں جیسا کہ افراد جو خود کئی اجزا کا مجموعہ و مرکب ہوتے ہیں اور کسی دوسرے موجود سے وجود میں آتے ہیں چونکہ مرکب کے اجزا تحلیل ہو جاتے ہیں اسی لیے اللہ تعالیٰ واحد ہے۔
- عقل اور حواس دیکھتے ہیں کہ یہ عالم ایک نظامِ واحد میں مربوط ہے۔ یہ ربط و تنظیم شاہد ہے کہ اس عالم کا موجد واحد ہے۔

1- الیل 3:92؛ **تفسیر جزءعم**، ص:99

- **احد**، کی حبر نکرہ میں اس لیے دی گئی ہے کہ احد، صرف اور صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ اگر معرفہ میں دی جاتی تو اس میں سے کچھ افراد کو نکال کر ایک کی طرف منسوب ہوتی۔ اسی لیے فرمایا اللہ واحد ہے، یہ نہیں فرمایا کہ اس کے سوا کوئی واحد نہیں ہے۔
- **اللہ الصمد**، معرفۃ الطرفین ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے اور ظاہر کرتا ہے کہ اللہ کی صفتِ صمد میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ پس وجود صرف اس ایک ذات کے محتاج ہیں اور ان کے لئے جائز نہیں کہ اپنی حاجت روائی کے لیے کسی اور کی طرف رجوع کریں۔
- (صفتِ صمد سے) معلوم ہوا کہ تمام مسببات کی انتہا اللہ ہی کی طرف لوٹتی ہے۔ وجود میں جو تاثیر، قوت یا جوہرِ طبعی پایا جاتا ہے وہ اس میں اللہ کی ایجاد ہے۔ اور انسان جسے وجود کے استعمال و تصرف کا اختیار ہے جب وہ کسی سبب کے مسبب کو پانا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ ان میں تدبر و تفکر اور تحقیق و تفتیش کرے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فکر و تدبر کا حکم دیا ہے تاکہ وہ جان سکے کہ اس وجود میں موجود قوت، تاثیر اور جوہرِ طبعی ہے اس کی سند اللہ کی طرف لوٹتی ہے یوں حقیقی مسبب امرِ الٰہی ہے۔ انسان کو صرف اللہ تعالیٰ ہی سے معاونت کا طلبگار ہونا چاہیے کیونکہ صرف وہی ذات ہے جو اس کے عمل و ارادہ میں تاثیر پیدا کرتی ہے۔ اور اس کے عمل کے پیچھے موجود اسباب بنانے والی ذات بھی وہی ہے۔
- **لم یلد**، اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے کہ اس کی کوئی اولاد ہو۔ صاحبِ اولاد ہونا اس جگہ متصور ہے جہاں صاحبِ اولاد خاص مزاج کا مالک ہو اور جو کسی خاص مزاج کا مالک ہے وہ مرکب ہے اور مرکب کو ایک دن ضرور تحلیل و فنا ہونا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ فنا سے منزہ ہے۔
- **لم یولد**، اللہ تعالیٰ مولود اور حادث نہیں ہے کیونکہ مولود حادث ہوتا ہے اور حادث کے لیے خاص مزاج درکار ہے جسے لازمی فناء ہے۔
- **ولم یکن لہ کفوا احد**، کفو اس شخص کو کہتے ہیں جو عمل اور قدرت میں دوسرے کے مساوی و مماثل ہو جبکہ اللہ کی مثل کوئی نہیں ہے۔[1]

صفات ذریعۂ معرفت

سورۃ الاعلیٰ کی تفسیر میں محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الاعلیٰ 87: 1] اپنے رب کے نام کی تسبیح کرو، رب کا نام اللہ ہے۔ ہم اللہ کو اس کی صفات کے ساتھ جانتے ہیں کیونکہ ذات کا تصور اور تعارف ہمارے ذہنوں سے بہت ماوراء ہے۔ ہم اللہ کے بارے میں یہ معرفت رکھتے ہیں کہ وہ عالم، قادر، حکیم ہے۔ اللہ نے خود کو اس اسم کے ساتھ اس لئے متصف کیا کہ وہ ذوالجلال والاکرام ہے جیسا کہ سورۃ الرحمٰن میں فرمایا ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن 55: 78] اس طرح اسم کو ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی معرفت اس کے نام کے ساتھ نہیں ہو سکتی۔ اس کی ذات بہت اعلیٰ و ارفع ہے ہمارے ذہن اس کا تخیل بھی نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے اسم کی تسبیح کا حکم دیا ہے اس سے تنزیہہ ثابت ہوگئی کہ اللہ مخلوقات کے مشابہ نہیں ہے پھر ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ○ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ○ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ○ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ [الاعلیٰ 87: 2- 5] سے وضاحت ہوتی ہے کہ تمام موجودات و مخلوقات کا خالق اللہ ہے۔ اس کی قدرت و علم ان کا احاطہ کیے ہوئے

1- تفسیر جزءعم، ص:176-179

ہے۔ ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ ہم اللہ کو اس طرح پہچانیں کہ وہ قادر، عالم و حکیم ہے۔ نظامِ کائنات میں ہر سو بکھرے ہوئے آثار اس کی صفات کی گواہی دے رہے ہیں۔ ہم پر لازم ہے کہ اللہ کی صفات میں ایسے امور داخل نہ کریں جیسا کہ بعض لوگوں نے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرا لیے اور بعض نے اسے خلق کے مشابہ بنا دیا۔[1]

اللہ، نقص و عیب سے منزہ ہے

سورۃ الانفطار آیت ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں: الکرم کے معنی ہیں وصف میں کمال اور ہر قسم کے نقص سے پاک و مبرا ہونا۔ اللہ کی ذات و صفات شانِ علو کی حامل ہیں۔ انسانی عقول اللہ کی ذات و صفات کے بارے میں جیسے اوہام رکھتی ہیں تو اللہ ایسے ہر نقص اور عیب سے منزہ ہے۔[2]

سورۃ النساء آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ... الخ﴾ کی تفسیر میں انہوں نے یہ نکتہ اس طرح بیان کیا ہے: ظلم اللہ کی طرف سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ظلم نقص ہے اور اللہ نقص سے منزہ ہے۔ اللہ فضلِ عظیم اور کمال والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو شعور دیا جس سے وہ ادراک کرتے ہیں، عقل دی جس کی رسائی وہاں تک ہے جہاں حس کو ادراک نہیں اور اس کے ساتھ دین کے احکام و آداب مقرر کئے جنہیں عقل از خود نہیں پا سکتی۔ دین کے یہ احکام و آداب خیر کے سائق اور شر کے موانع ہیں جو کوئی ان سب کے باوجود غلط امور میں پڑ گیا، جس میں صرف نقصان ہی ہے تو وہ اپنے نفس پر خود ہی ظالم ہے۔[3]

اللہ کا علم و ارادہ قدیم ہے

محمد عبدہ، سورۃ البقرۃ آیت ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ... الخ﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> ((اللہ)) هو ما يعتقده فيه سبحانه المؤمنون به من كونه واحدا أحدا صمدا لا كفؤ له ولا مساعد ولا وزير ولا واسطة بينه وبين خلقه يحمله على نفعهم أو ضرهم وإنما هو فاعل بإرادته القديمة على حسب علمه القديم ولا تأثير للحوادث فيهما ولا في غيرهما من صفاته تعالى.[4]
>
> اللہ سبحانہ، جس کے بارے میں مومن عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واحد، احد اور صمد ہے اس کا کوئی ہمسر نہیں نہ کوئی مددگار ہے اور نہ وزیر۔ نہ ہی اس کے اور خلق کے درمیان کوئی واسطہ ہے۔ وہ اپنے قدیم ارادے کے ساتھ اپنے قدیم علم کے مطابق فاعل ہے اس کے علم، ارادے اور دیگر صفات میں حوادث کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اللہ کا کوئی نصیر و شفیع نہیں

سورۃ البقرۃ آیت ﴿...مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ... الخ﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ نے بیان کیا ہے کہ شفاعت جن معنوں میں

1- تفسیر جزءعم، ص:66-67

2- الانفطار 6:82؛ تفسیر جزءعم، ص:34

3- النساء 40:4؛ تفسیر المنار، 86/5

4- البقرۃ 221:2؛ تفسیر المنار، 285/2

معروف ہے یہاں اس کا ابطال کیا گیا ہے۔ اللہ کے بندوں میں سے اللہ کے اذن کے بغیر روزِ قیامت کوئی اس سے شفاعت یا کلام کی جرأت نہیں کر سکے گا۔[1]

اسی طرح سورۃ الانفطار آیت ﴿وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ میں وضاحت کرتے ہیں کہ اللہ واحد ہے اس کا کوئی نصیر، وزیر، مشیر اور شفیع نہیں ہے۔[2]

انسان، مجبورِ محض نہیں

محمد عبدہ، انسان کے فاعلِ مختار ہونے کے قائل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل و اختیار کی قوت دی ہے جس کی بنا پر وہ اعمال کرتا ہے اور یومِ آخرت جزا و سزا کا حقدار ٹھہرتا ہے۔ سورۃ الشمس آیت ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> **فقد منح الله النفوس قوة التميز كما وهبها قوة الاختيارفمن رجح طريق الخيرأفلح ومن رجح طريق الشرخاب.**[3]
>
> اللہ تعالیٰ نے نفوس کو قوتِ تمیز عطا کی جیسا کہ قوتِ اختیار سے بھی نوازا تو جو کوئی طریقِ خیر پر چلا فلاح پا گیا اور جس نے شر کا راستہ اختیار کیا ناکام ہوا۔

سورۃ الغاشیۃ آیت ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں یہ اشارہ ہے کہ لوگ تمام کے تمام مختار ہیں جو چاہیں راستہ اختیار کریں۔[4]

محمد عبدہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ انسان کا ارادہ و اختیار اللہ کی قدرت، ارادہ و مشیت کے تابع ہے چنانچہ آیت ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ کی تفسیر یوں کرتے ہیں:

> **ربما يوهم ان الانسان مستقل باختياره سلطان لنفسه و حاكم لامره ... وهو على كل شى قدير.**[5]
>
> جہاں تک انسان کے اس وہم کا تعلق ہے کہ بندے کو اپنے نفس پر مستقل اختیار حاصل ہے اور وہ اپنے معاملات کا خود ہی حاکم ہے اور یہ کہ بندے کے ارادے پر اس کا معبود سلطان نہیں ہے تو آیتِ ہذا میں اس وہم و خیال کی تردید کی گئی ہے۔ انسان کا ارادہ و چاہت ایک مخلوق کی طرح ہے اسے اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر رکھا ہے اور اللہ جب چاہے اسے سلب کر لے۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے حیوانات بھی بنائے ہیں جو ایک عاقل کی طرح ارادہ نہیں رکھتے۔ انسان کا ارادہ بھی مستقل ایک حالت پر رہنے والی چیز نہیں ہے۔ اس کا وصف تغیر ہے جس کی علت یہ ہے

1- البقرة 255:2؛ **تفسير المنار**، 26/3-27

2- الانفطار 19:82؛ **تفسير جزءعم**، ص:38

3- الشمس 8:91؛ **تفسير جزءعم**، ص:96

4- الغاشية 22:88؛ **تفسير جزءعم**، ص:76

5- التكوير 29:81؛ **تفسير جزءعم**، ص:32؛ نیز ملاحظہ کیجئے، **تفسير جزءعم**، ص:35، 54؛ **تفسير المنار**، 351/5-353

کہ وہ رب العامین کی طرف سے ہے جو سب مخلوقات کا رب ہے۔ وہ قوتیں جن سے انسان ارادی و غیر ارادی طور پر فائدہ اٹھاتے ہیں اللہ، ان سب کا سلطانِ اعلیٰ ہے۔ پس انسان کا ارادہ درحقیقت اللہ کے ارادے واختیار کے تابع ہے۔ اگر وہ چاہے تو اپنی قدرت و تصرف سے ارادہ بدل دے اگر چاہے تو اپنے حکم سے اسے ختم کر دے وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

خیر اور شر

خیر اور شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونے کی وضاحت تفسیر محمد عبدہ میں یوں ملتی ہے:

﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾[1] کی رو سے خیر اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ یہ نہیں کہا جائے گا کہ شر اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو مخلوقات تخلیق کی ہیں وہ فی نفسہ خیر ہیں۔ شر ایک امرِ عارض ہے۔ کسی چیز کا اپنی ذات میں شر ہونا حقیقی نہیں ہے۔ لفظ شر کا اطلاق اس چیز پر کیا جاتا ہے جسے مخلوق اپنے مصالح و منافع کے برعکس پاتی ہے۔ جیسے ہوا اور بارش فی ذاتہ خیر ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے اعمالِ معصیت پر ان سے عذاب بھی دیا ہے۔[2]

﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[3] کی تفسیر میں محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ تخلیق کیا ہے ہم اس میں اللہ کی حکمت نہیں جانتے ہر مخلوق کو جس مقصد کے لیے تخلیق کیا گیا ہے اسے الوجود سے اس قدر حصہ دیا گیا ہے جس سے اُس کا مقصد مکمل ہو۔ ہر مخلوق فی نفسہ خیر ہے کیونکہ اس کا امکان الوجود سے ہے اور الوجود حق ہے۔ یہ شر جو امور سے متعلق پیش آتا ہے یہ متعلقہ انسان کی طرف نسبت کی وجہ سے شر ہے، جبکہ دوسری مخلوق کے لیے خیر اور مقصد کی تکمیل ہے جیسا کہ درندہ اگر انسان کو کھا جائے تو یہ انسان کے لیے الم ہے اور اگر وہ مر جائے تو احباب واعزہ کے لیے دکھ اور تکلیف۔ ان تکالیف والم کی متعلقہ انسان کی طرف نسبت شر ہے لیکن درندے کی طرف اس کی نسبت خیر ہے کیونکہ درندے کے مقصد کی تکمیل ہوئی ہے۔ اس طرح شر کی اضافت مخلوق کی طرف ہے کیونکہ شر مخلوق کی اسی اضافت سے پیش آتا ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنا صحیح ہے کیونکہ جس مخلوق سے شر اور اذیت پہنچتی ہے اس سے بچانے اور نجات دینے والا اللہ ہی ہے۔[4]

مندرجہ بالا امور میں محمد عبدہ نے اہلِ سنت کے عقائد کے مطابق تفسیر بیان کی ہے۔[5]

1- آل عمران 26:3

2- **تفسير المنار**، 3/225-226

3- الفلق 2:113

4- **تفسير جزءعم**، ص:180؛ نیز دیکھئے: **تفسير المنار**، 3/234، 122؛ **تفسير جزءعم**، ص:100

5- اہلِ سنت کے عقائد کی تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: الطحاوی، ابو جعفر بن محمد، **العقيدة الطحاوية**، ص: 8- 12، 19، 26- 28؛**شرح العقيدة الطحاوية**، ص: 77- 148، 436، 443- 444، 448؛ محمد بن بھاؤالدین، **القول الفصل شرح الفقه الاكبر الامام الاعظم ابى حنيفة**،ص: 153- 255، 272- 273، 291- 300؛ التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، **شرح العقائد النسفية**، ص: 32- 54، 76- 86؛ زید بن عبدالعزیز، **الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية**، ص: 22- 251؛ صدیق حسن خان،نواب، **مجموعہ رسائل عقائد**،1/ 487- 516، 531- 535، 2/ 243- 254؛ صالح بن فوزان، دکتور، **الارشاد الى صحيح الاعتقاد والرد على اهل الشرك والالحاد**، ص: 9- 133، 195- 228

فکرِ معتزلہ اور محمد عبدہ

بعض مقامات پر محمد عبدہ نے معتزلہ کی روش بھی اختیار کی ہے، مثلاً:

(i) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [1]

اہلِ سنت کے مطابق یہ آیت بنی اسرائیل کے ایک گروہ کو موت دے کر پھر دنیا میں ہی زندہ کرنے کے واقعہ پر مشتمل ہے۔ ایک اور روایت کی رو سے یہ وہ لوگ تھے جو موت کے خوف کے سبب جہاد سے فرار ہوئے تھے اور دوسری روایت کی روشنی میں یہ لوگ موت کے خوف سے طاعون کی بیماری والے علاقے سے بھاگے تھے۔ موت سے بچنے کے لیے یہ جس دوسرے علاقے میں گئے تھے اللہ نے ان کو وہاں موت دے دی اور پھر حزقیل نبی علیہ السلام کی دعا سے دوبارہ زندہ کیا۔ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ میں یہی اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر بڑا فضل کیا، نبی کی نافرمانی کی وجہ سے حالت معصیت میں دنیا چھوڑ گئے تھے اللہ تعالیٰ نے انہیں زندہ کر کے اس گناہ سے معافی اور رجوع کا موقع دیا۔[2]

معتزلہ اس معجزہ کے وقوع سے انکار کرتے ہیں ان کے مطابق خارق العادہ امر صرف نبی کی نبوت کی صداقت کے لیے لوگوں پر ظاہر کیا جاتا ہے اور یہاں اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔[3]

محمد عبدہ نے بھی معتزلہ کی طرح انکار کرتے ہوئے آیت ہذا کی تأویل پیش کی ہے کہ دراصل یہ امتوں کے بارے میں اللہ کی سنت کا بیان ہے جب امت کے اخلاق فاسد ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ ان پر دشمنوں کو مسلط کر دیتا ہے جو ان کی تمام بنیادیں منہدم کر کے نیا طرزِ حکومت اور بنیادیں قائم کرتے ہیں۔ یہ بطور نکبت و تادیب کے ہوتا ہے۔ ان حالات میں امت کو اپنے عضو فاسد کی اصلاح کرنی چاہیے اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو اجتماعی امور میں اللہ کی یہ سنت ہے کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں ہوتا۔[4]

محمد عبدہ نے یہاں اہلِ بدعت کا راستہ اختیار کیا ہے کیونکہ اہلِ سنت نصوص کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور ظاہری معنی سے عدول اُن کے نزدیک الحاد ہے جیسا کہ علامہ سعد الدین التفتازانیؒ لکھتے ہیں:

> والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنهادليل قطعي...والعدول عنها اى عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة.[5]

1- البقرة 243:2

2- مفاتيح الغيب، 174/6-178

3- امام رازیؒ نے معتزلہ کا انکار درج کر کے اسکا مفصل جواب بھی دیا ہے۔ دیکھئے: مفاتيح الغيب، 174/6-178

4- تفسيرالمنار، 370/2

5- شرح العقائد النسفية، ص:167

(ii)﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [1]

اس آیت کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں کہ **تکلیف مالا یطاق** میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا عقلاً، اللہ کے لیے جائز ہے کہ وہ لوگوں کو اس چیز کا مکلف بنائے جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے؟؟ اہلِ عرب **لایطاق** کو اس سے تعبیر کرتے ہیں جس میں شدید مشقت، عقوبت، انجام و جزا میں ہوتی ہے، شریعت یا اس کا مکلف بنانے میں نہیں۔ [2]

آیتِ ہذا سے یہ بحث معتزلہ نے اٹھائی ہے وہ طاقۃ کو تکلیفِ شرعی پر محمول کر کے ایسا عقلاً محال قرار دیتے ہیں کہ اللہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ شریعت کا مکلف ٹھہرائے اور بندے اللہ سے اس میں تخفیف کی دعا کریں۔ لہٰذا وہ طاقت نہ رکھنے کی تاویل عذابِ جہنم سے کرتے ہیں۔ [3]

اہلِ سنت آیتِ ہذا میں طاقت کو تکلیفِ شرعی پر محمول کرتے ہوئے اس کی تاویل عذاب سے نہیں کرتے جیسا کہ شرح العقائد النسفیہ میں مذکور ہے: **"ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم."** [4] اسی طرح امام ابن تیمیہؒ نے بیان کیا ہے کہ یہاں تکلیفِ شرعی مراد نہیں ہے بلکہ مومنین کی یہ دعا ہے کہ ہمیں ان مصائب سے نہ آزمایا جائے جس کی ہم میں طاقت نہیں جیسا کہ انسان کو ایسے فقر، مرض، خوف اور محبت میں مبتلائے آزمائش کیا جائے جس کی اس میں طاقت نہ ہو اور وہ اس حالت میں گناہ کا مرتکب ہو جائے اور اس دعا میں مومن عمومی طور پر امت کے لیے بھی دعا کرتے ہیں۔ [5]

مباحث الھیات میں تفسیر محمد عبدہ کے مذکورہ بالا جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک طرف اہلِ سنت سے وابستہ ہیں تو دوسری طرف تاویلات میں طریقِ معتزلہ کو بھی اختیار کرتے ہیں۔



1- البقرة 286:2

2- تفسیرالمنار، 126/3

3- تفصیل کے لیے دیکھئے: مفاتيح الغيب، 159/7-161؛ نیز دیکھئے: شرح العقائد النسفية، ص:91

4- شرح العقائد النسفية، ص:91

5- تفصیل کے لیے دیکھئے: مجموعة الفتاویٰ، 312/7-314؛ نیز دیکھئے: شرح العقيدة الطحاوية، ص:444-452

فصل دوم: مباحثِ نبوت

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی تہذیبِ نفس اور نفعِ آخرت کے لیے انبیا و رسل علیہم السلام کی بعثت کا سلسلہ شروع فرمایا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] "اے بنی آدم جب ہمارے پیغمبر تمہارے پاس آئیں اور تمہیں ہماری آیات سنائیں تو جو شخص (ان پر ایمان لا کر اللہ سے) ڈرتا رہے گا اور اپنی حالت درست رکھے گا تو ایسے لوگوں کو نہ کچھ خوف ہوگا اور وہ غمناک ہوں گے۔" اللہ تعالیٰ کے ان برگزیدہ پیغمبروں پر ایمان لانا کفر و اسلام کی پہچان ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[2] "تو تم اللہ پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لاؤ اور اگر ایمان لاؤ گے اور پرہیزگاری کرو گے تو تمہیں اجرِ عظیم ملے گا۔" ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾[3] "اور جو شخص اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے پیغمبروں اور روزِ قیامت سے انکار کرے وہ رستے سے بھٹک کر دور جا پڑا۔" یہ سلسلۂ نبوت حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوا اور یکے بعد دیگرے انبیا کرام علیہم السلام مبعوث ہوتے رہے یہاں تک کہ اس سلسلہ کی آخری برگزیدہ ہستی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ اعلان فرمادیا: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[4] "محمد تمہارے مردوں میں سے کسی کے والد نہیں ہیں بلکہ اللہ کے پیغمبر اور نبیوں (کی نبوت) کی مہر (یعنی اس کو ختم کر دینے والے ہیں) اور اللہ ہر چیز سے واقف ہے۔"

ایمان بالرسل کے عقیدے میں عصمتِ انبیا علیہم السلام انتہائی اہم ہے تمام انبیا و رسل علیہم السلام نے ہدایاتِ الٰہی اور احکامِ ربانی بغیر نقص و زیادتی کے انسانوں تک پہنچانے کا فریضہ ادا کیا ہے اور یہ کہ تمام انبیا علیہم السلام شیطان اور اس کے حملوں سے محفوظ، منزہ و مطہر ہوتے ہیں۔[5]

نیز حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بحیثیت خاتم النبیین والمرسلین ایمان رکھنے کے ساتھ ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ، معجزات و خصائص اور اخبارِ مصدقہ جو روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہیں پر ایمان رکھنا بھی عقائدِ اسلام میں شامل ہے۔

تفسیرِ قرآن میں اکثر مقامات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور امتیازات و خصائص سے متعلق ہیں مثلاً ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا

1- الاعراف 35:7

2- آل عمران 179:3

3- النساء 136:4؛ نیز دیکھئے: **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الایمان، باب الایمان ماهو؟، رقم الحدیث 97، ص:25

4- الاحزاب 40:33

5- تفصیل کے لیے دیکھئے: **القول الفصل**، ص:317- 334؛ **شرح العقائد النسفیة**، ص:140-141؛ قاضی عیاض اندلسی، **الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ**،2/ 334-396؛ منصور بن راشد، **العصمة فی ضوء عقیدة اهل السنة والجماعة**، ص: 53- 251؛ سید سلیمان ندوی و شبلی نعمانی، **سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم**،3/ 37، 38، 91- 105

هَوَى... لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم53: 1- 18] اور ﴿سُبْحَانَ الَّذِي ... الخ﴾[بنی اسرائیل 17: 1] کی تفسیر واقعۂ اسراء و معراج کی روایات پر منحصر ہے۔ اسی طرح سورۃ الضحیٰ، سورۃ اللهب، سورۃ عبس کی آیات ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى... فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ [عبس80: 1- 10]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا ...الخ﴾[الفتح48: 10][1] کی تفسیر و تفہیم سیرتِ طیبہ کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔اسی لیے مفسرِ قرآن کے لیے لازم ہے کہ وہ جمہور مفسرین کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے روایاتِ صحیحہ سے آیات کی تشریح اس طرح بیان کرے کہ ایمانیات اور خصائصِ نبوت مجروح نہ ہوں۔

تفسیر محمد عبدہ اور مباحثِ نبوت

محمد عبدہ نے بالعموم عقیدہ نبوت پر مشتمل آیات کی تفسیر اہلِ سنت اور جمہور مفسرین کے مطابق بیان کی ہے۔البتہ چند مقامات پر اہلِ سنت کے برعکس موقف اختیار کیا ہے، جس کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کے بغیر، اہلِ کتاب مومن و صالح ہیں

سورۃ آل عمران آیت ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾اور آیات ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ○ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ○ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ کی تفسیر میں محمد عبدہ نے بیان کیا ہے کہ اہلِ کتاب جو اپنے دین پر ایمان، اخلاص، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور اعمالِ حسنہ کے ساتھ قائم ہیں وہ مومن، صالح اور متقی ہیں۔ یہاں ایمان سے مراد ان کا اپنے دین پر تسلیم و رضا اور عجز و اطاعت کے ساتھ کاربند رہنا اور اپنی دینی تعلیمات کو اپنا کر فسوق سے بچنا ہے۔اللہ کا دین واحد ہے جو تمام انبیا کی زبانوں پر جاری ہوا۔اہلِ کتاب اگر اپنے دین کو مطیع و فرمانبردار بن کر تھام لیں اور اس پر اخلاص سے عمل کریں، ایمان کو فاسد کرنے والے امور سے اجتناب کریں تو کامیاب و کامران ہوں گے۔[2]

آیاتِ زیرِ بحث کی تفسیر میں امام رازیؒ بیان کرتے ہیں کہ یہاں اہلِ کتاب کو دینِ اسلام قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے کہ اگر وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کریں تو وہ بھی اس وصفِ خیر کو پالیں گے جس سے امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہے[3]۔ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں کہ تمام انبیا کرام علیہم السلام اور ان کی امتوں پر لازم ہے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائیں اور جو اسے ناپسند کرے وہ غیر دین اللہ کا طالب ہے... اہلِ کتاب صرف عداوت و حسد کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں لا رہے یوں وہ ابلیس کے مانند ہو گئے ہیں جس نے حسد کی وجہ سے کفر کیا تھا۔اب جو کوئی بھی دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی دوسرے دین پر ہو گا اس نے اللہ کے حکم سے اعراض برتا... اب اسلام کے سوا تمام دین عند اللہ ناقابلِ قبول ہیں... اور جو یوم آخرت کسی غیر مقبول دین کے ساتھ آئے گا تو وہ نقصان اٹھانے والوں میں سے ہے۔ آخرت کا نقصان یہ ہے کہ وہ عذاب کا حقدار، ثواب سے محروم اور

1- اسی طرح یہ آیات: الفتح 18:48،27؛ التحریم 66:1-5؛ القیامۃ 16:75-21؛ التوبۃ80:9، 40؛ الاحزاب 37:33-38 وغیرھم

2- آل عمران 110:3، 113-115؛ تفسیرالمنار، 54/4، 60، 62

3- مفاتیح الغیب، 197/8

ناکامی میں تاسف وحسرت میں مبتلا ہوگا۔[1]

محمد عبدہ کی بیان کردہ یہ تشریح مسّلمہ عقائد کے خلاف ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے ماقبل انبیا کی شریعت منسوخ ہوچکی ہے۔ اب عنداللہ احسان، تقویٰ اور صالحیت کی شرط دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قبول کرنا ہے۔ قرآن مجید میں اہلِ کتاب کو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ لانے پر تنبیہ کی گئی ہے۔ انہیں توراۃ وانجیل پر عمل کی تلقین اس تناظر میں کی گئی ہے کہ انہوں نے اپنی کتب میں تحریف کردی جس پر قرآن، فرقان ہے یہ اپنی اصل کتاب کی طرف رجوع کریں جس میں آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی خبر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے۔[2]

حدیثِ مبارکہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسالتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ لانے والے مومنین وصالحین نہیں بلکہ اہلِ جہنم ہیں:

> **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ.**[3]
>
> حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قسم ہے اُس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے اس زمانے (یعنی میرے اور میرے بعد تاقیامت) کا کوئی یہودی اور نصرانی میرے بارے میں سنے اور اس پر ایمان نہ لائے جسے دے کر میں بھیجا گیا ہوں اور اسی طرح مر جائے تو وہ اہلِ جہنم میں سے ہے۔

شرحِ حدیث میں امام نوویؒ فرماتے ہیں:

> ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے تمام ملل وشرائع منسوخ ہوگئی ہیں... وہ یہود و نصاریٰ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قیامت تک ہوں گے ان سب پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت میں داخل ہونا واجب ہے۔[4]

ڈاکٹر صالح بن فوزان نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ اہلِ کتاب کے لیے خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ قرآن مجید میں اہلِ کتاب کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی دعوت دی گئی ہے۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر، کسریٰ، نجاشی ومقوقس وغیرہ بادشاہوں کو اقطارِ ارض میں اپنی رسالت اور دین پر ایمان کے لیے خطوط ارسال کیے۔ آپ

1- **مفاتیح الغیب**، 133/8-138، 193-210؛ **الجامع لاحکام القرآن**، 259/5-270

2- دیکھیے: آیات، البقرة 89:2، 91، 144، 146؛ آل عمران 3:3، 4، 81، 183، 184؛ النساء 47:4؛ المائدة 15:5، 48، 68؛ الانعام 114:6؛ الاعراف 157:7؛ الرعد 43:13؛ طٰہٰ 133:20؛ الشعراء 197:26؛ القصص 48:28؛ الاحقاف 12:46، 30؛ الصف 6:61؛ المزمل 15:73

3- **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الایمان، باب وجوب الایمان برسالة نبینا...، رقم الحدیث:386، ص:77

4- النووی، یحیی بن شرف، **المنهاج شرح صحیح المسلم**، 188/2

صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ کتاب کو ایمان لی طرف ایسے ہی دعوت دی جیسا کہ مشرکین کو دی اور اہلِ کتاب سے ایسے ہی جہاد کیا جیسا کہ مشرکین سے کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قینقاع، بنو نضیر، بنو قریظہ اور اہلِ خیبر سے قتال کیا۔ ان کے بچوں اور عورتوں کو قیدی بنایا۔ اموال کو غنیمت کے طور پر لیا۔ نصاریٰ سے قتال کے لیے غزوہ تبوک ہوا۔ نجران کے نصاریٰ پر جزیہ عائد کیا گیا۔ اہلِ کتاب جب تک اسلام قبول نہ کر لیں یا جزیہ دے کر حقیر بن کر رہیں، تب تک ان سے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔[1]

لہٰذا اب اگر اہلِ کتاب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ لائیں تو وعید کے مستحق ہیں۔ چنانچہ اس مقام پر محمد عبدہ نے قرآن وسنت کے منافی تشریح کی ہے۔

واقعۂ سحر میں موقف

محمد عبدہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر سحر کیے جانے اور اس کا اثر تسلیم کرنے کو عقیدہ عصمتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف قرار دیتے ہیں۔ سورۃ الفلق کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> یہاں پر احادیث روایت کی گئی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر لبید بن الاعصم نے جادو کیا تھا اور اس کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ اثر ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خیال ہوتا کہ فلاں کام کر لیا ہے حالانکہ نہ کیا ہوتا یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم فلاں چیز لے آئے ہیں جبکہ نہ لائے ہوتے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جادو کی خبر دی اور جادو کا مواد ایک کنویں سے نکالا گیا اور اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جادو سے بچا لیا گیا۔ اس حوالے سے یہ سورۃ نازل ہوئی لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کام کیے جانے کا خیال گزرنا جبکہ وہ نہ کیا ہوتا تھا، امراضِ بدن کی قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی یہ عادی امور میں انسان کو پیش آنے والے سہو ونسیان سے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ فسادِ عقل ہے جو روح کو جکڑ لیتا ہے۔ (اگر اسے درست تسلیم کر لیں تو) اس سے مشرکین کے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الفرقان25: 8]۔ مشرکین، مسحور، مخبوط الحواس شخص کو کہتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خیال ہوتا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی ہوتی ہے جبکہ وحی در حقیقت نہیں ہوتی تھی۔ اکثر مقلدین جو نبوت اور اس کے واجبات کی بابت عقل نہیں رکھتے، کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نفسِ شریف میں تاثیر سحر کی خبر صحیح ہے اس پر یقین رکھنا لازمی ہے اور خبر کی عدم تصدیق مبتدعین کی بدعت ہے ... اللہ کی کتاب معصوم صلی اللہ علیہ وسلم سے بالتواتر (منقول) ہے اس لیے واجب ہے کہ جو قرآن سے ثابت ہے اس پر اعتقاد رکھا جائے اور جس کی قرآن نے نفی کی ہے اس پر یقین نہ کیا جائے ... جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے تو اگر صحیح

1- دیکھئے: الارشاد، ص: 283-288؛ نیز دیکھئے: کتاب ہذا، ص: 268-274

مان بھی لیا جائے تو یہ خبر آحاد ہے۔ اور آحاد سے عقائد کے باب میں دلیل نہیں لی جاتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل میں سحر کی تاثیر عصمتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق عقائد میں سے ایک عقیدہ ہے اور ہم اس پر آحاد سے جو کہ ظن ہوتی ہیں دلیل نہیں لیتے۔ ہم اس حدیث سے اپنے عقیدے میں حکم نہیں لگاتے بلکہ نصِ کتاب اور دلیلِ عقل سے عقائد میں حجت پکڑتے ہیں۔[1]

جمہور اہلِ سنت روایاتِ سحر کو تسلیم کرتے ہیں اور اسے عقیدہ عصمتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منافی قرار نہیں دیتے۔ مفاتیح الغیب جو اہلِ سنت کی متداول تفسیر ہے میں جمہور کا موقف اور منکرین روایاتِ سحر کے اعتراضات کا جو رد پیش کیا گیا ہے، اس کا منتخب حصہ درج ذیل ہے:

جمہور مفسرین کہتے ہیں کہ یہودی لبید بن الاعصم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر گیارہ گرہیں لگا کر جادو کیا اور اسے ایک کنویں میں جسے ذروان کہتے ہیں ڈال دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوگئے اور تین راتیں شدید بیمار رہے اس پر معوذتین نازل ہوئیں۔ جبریل علیہ السلام نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جادو کی جگہ کی خبر دی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو وہاں بھیجا۔ جبریل علیہ السلام نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ گرہیں کھولیں پھر وہ ایک ایک آیت پڑھتے گئے اور ہر آیت پر گرہ کھلتی گئی۔ اور جان لو کہ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ قاضی جبار (معتزلی) کے بقول یہ روایت باطل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے جبکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة 5: 67] اور ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه 20: 69] تو نبوت پر قدح لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے اور اس طرح کفار بھی جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسحور کہا کرتے تھے اپنے دعویٰ میں سچے ہوں گے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر عیب وارد ہوتا ہے اور یہ عیب جائز نہیں ہے۔ اور ہمارے اصحاب (اہلِ سنت) کہتے ہیں کہ یہ واقعہ جمہور اہلِ نقل کے نزدیک صحیح ہے اور جہاں تک کفار کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسحور کہنے کی بات ہے کہ واقعۂ سحر کی صحت کا یقین کرنے سے وہ اپنے قول میں سچے ہوں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا مسحور کہنے سے مطلب یہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل زائل ہوگئی ہے اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا دین چھوڑ دیا ہے۔ اور جہاں تک سحر سے بدن کو تکلیف پہنچنے کا تعلق ہے تو اس کا انکار کسی نے نہیں کیا۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے کسی شیطان، انسان اور جن کو نبی کریم صلی اللہ

1- تفسیر جزءعم، ص: 181-182

علیہ وسلم پر غلبہ نہیں دیا کہ وہ دین، شریعت اور نبوت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی نقصان پہنچا سکے البتہ بدنی تکلیف کا پیش آنا بعید نہیں۔[1]

لفظ **مسحور** حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان کی قوم نے استعمال کیا۔﴿فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا﴾[2] اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کفار نے ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾[3] کہا۔ ان دونوں مقامات پر **مسحور** کی وضاحت امام رازیؒ نے فرّاء نحوی سے بیان کی ہے کہ یہاں مفعول بمعنی فاعل آیا ہے یعنی مسحور کا مطلب ساحر ہے، وہ شخص جسے جادو کا علم دیا گیا۔[4]

امام طبریؒ لکھتے ہیں:

> **فقال لموسى فرعون: انى لاظنك يا موس معاطي (تتعاطى) علم السحر فهذه العجائب التى تفعلها من سحرک وقد يجوزان يكون مرادابه: انى لاظنك يا موسى ساحرا فوضع (مفعول) موضع (فاعل)... والعرب قد تخرج (فاعلا) بلفظ (مفعول) كثيرا.**[5]
>
> فرعون نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا: میرا گمان ہے کہ تمہیں جادو کا علم دیا گیا ہے تم یہ عجائبات (معجزات) اسی جادو کی وجہ سے کرتے ہو۔ یہاں یہ مراد درست ہے: اے موسیٰ میرا گمان ہے کہ تو جادو گر ہے۔ پس مفعول، فاعل کی جگہ لایا گیا ہے... عرب اکثر فاعل کی جگہ مفعول کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

محمد عبدہ نے واقعہ سحر کی نفی، معتزلہ کی تقلید میں کی ہے جبکہ اس ضمن میں معتزلہ کے دلائل میں وزن نظر نہیں آتا۔ اخبارِ آحاد کے عقائد میں حجت نہ ہونے کے موقف میں بھی محمد عبدہ معتزلہ کے ہمنوا ہیں۔ جیسا کہ علامہ سیوطیؒ کے درج ذیل اقتباس سے واضح ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

> **انما هذا القول الذى يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الاخبار...ومشهور معلوم استدلال اهل السنة بالاحاديث ورجوعهم اليها فهذا اجماع منهم على القول بأخبار الآحاد. وكذلك أجمع أهل الاسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الاحاديث فى صفات الله عزوجل و فى مسائل القدر والرؤية وأصل الايمان والشفاعة والحوض وإخراج**

1- مفاتیح الغیب، 32/187-188

2- بنی اسرائیل 17:101

3- الفرقان 25:8

4- مفاتیح الغیب، 21/66

5- جامع البیان، 15/106؛ نیز دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن، 13/183؛ البحر المحیط، 6/443

الموحدين من النار وصفة الجنة والنار و فى الترغيب والترهيب والوعد والوعيد وفى فضائل النبى صلى الله عليه وسلم ومناقب أصحابه وأخبار الأنبياء المتقدمين عليه و كذلک أخبار الرقائق والعظات وما أشبه ذلک مما يكثر عده وذكره وهذه الأشياءكلها علمية لا عملية وإنما تروى لوقوع علم السامع بها. فاذا قلنا إن خبرالواحد بها لا يجوز أن يوجب العلم حملنا أمرا لأمة فى نقل هذه الأخبار على الخطاء وجعلناهم لاغين هاذين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه ويصير كأنهم قد دونها فى أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه (نعوذ بالله).[1]

یہ قول کہ خبرِ واحد علم کا فائدہ نہیں دیتی اور خبر سے علم کے لیے لازم ہے کہ وہ بطریقِ تواتر نقل ہو یہ قدریہ اور معتزلہ کی اختراع ہے اور اس سے ان کا مقصد اخبار (احادیث) کو رد کرنا ہے... اہلِ سنت کا تمام صحیح احادیث بشمول خبرِ واحد سے استدلال اور ان کی طرف رجوع کرنا مشہور اور معلوم ہے۔ اس طرح تمام اہلِ اسلام متقدمین و متاخرین کا، صفاتِ الٰہی، مسائلِ قدر رؤیتِ باری تعالیٰ، شفاعت، حوض، موحد گناہ گاروں کے جہنم سے نکلنے، جنت و جہنم کی کیفیات، ترغیب و ترہیب، وعد و وعید، فضائلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، مناقبِ اصحاب و اخبارِ انبیا، اخبارِ رقائق و عظات اور اس طرح کے دیگر امور میں، احادیثِ (آحاد) کی روایت پر اجماع ہے۔ یہ تمام امور علمی ہیں عملی نہیں ہیں۔ (احادیثِ آحاد) سننے والے کو ان امور کے بارے میں علم حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ خبرِ واحد علم کا فائدہ نہیں دیتی تو گویا ہم نے امت کو جو مسلسل ان اخبار کو نقل کر رہی ہے خطاء کا مرتکب قرار دے دیا۔ اور رواۃ کو ایسے فضول کام میں مشغول بنا دیا جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ گویا وہ امورِ دینیہ کے بارے میں ایسی چیز مدون کرنے میں لگے رہے جس کی طرف رجوع اور اعتماد جائز نہیں تھا (نعوذ باللہ)۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیے جانے کی حدیث صحیح بخاری کی مختلف کتب مثلاً كِتَابُ بَدْءِ الخَلْقِ بَابُ صِفَةِ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ[2] اور كِتَابُ الطِّبِّ بَابُ السِّحْرِ اور بَابٌ هَلْ يَسْتَخْرِجُ السِّحْرَ[3] میں منقول ہے۔ کتاب الطب میں حدیث اس طرح بیان ہوئی ہے:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: سَحَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

1- صون المنطق، 212/1-214

2- الجامع الصحيح (ب)، كتاب بدء الخلق، باب صفة ابليس وجنوده، رقم الحديث:3268، ص:545

3-الجامع الصحيح (ب)، كتاب الطب، باب السحر، رقم الحديث:5763، 1017؛ باب هم يستخرج السحر، رقم الحديث: 5765، ص:1018؛ باب السحر، رقم الحديث:5766، ص:1018

وَسَلَّمَ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَهُوَ عِنْدِي لَكِنَّهُ دَعَا وَدَعَا ثُمَّ قَالَ: " يَا عَائِشَةُ أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلاَنِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ فَقَالَ: مَطْبُوبٌ قَالَ: مَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ قَالَ: فِي أَيِّ شَيْءٍ؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعِ نَخْلَةٍ ذَكَرٍ. قَالَ: وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ " فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَجَاءَ فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ كَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ أَوْ كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَلاَ اسْتَخْرَجْتَهُ؟ قَالَ: «قَدْ عَافَانِي اللَّهُ فَكَرِهْتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا» فَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ.[1]

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قبیلہ بنی زریق کے ایک شخص یہودی لبید بن الاعصم نے جادو کر دیا تھا جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کام کر لیا ہے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ نہ کیا ہوتا۔ ایک دن یا رات آپ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تھے اور اللہ تعالی سے دعا کر رہے تھے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے عائشہ! میں اللہ تعالی سے جو دریافت کر رہا تھا اللہ تعالی نے مجھے بتادیا ہے میرے پاس دو فرشتے آئے ایک میرے سر کی طرف بیٹھ گیا اور دوسرا پاؤں کی طرف۔ ایک نے دوسرے سے پوچھا ان صاحب کو کیا بیماری ہے؟ دوسرے فرشتے نے جواب دیا: ان پر جادو ہوا ہے۔ پہلے فرشتے نے پوچھا، کس نے جادو کیا ہے؟ دوسرے نے کہا، لبید بن اعصم نے، پہلے فرشتے نے پوچھا، کس چیز میں، دوسرے نے کہا، کنگھی اور سر سے نکلے ہوئے بالوں اور تر کھجور کے خوشہ میں۔ پہلے نے پوچھا، یہ چیزیں کہاں رکھی ہیں۔ دوسرے نے جواب دیا، ذروان کے کنویں میں۔ پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چند صحابہ کے ہمراہ اس کنویں پر تشریف لے گئے وہاں سے واپس آئے تو فرمایا، اے عائشہ! اس کنویں کا پانی ایسا تھا جیسے مہندی کا رنگ ہوتا ہے۔ اور اس پر درخت ایسے تھے جیسے شیاطین کے سر ہوں۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے اس جادو کو باہر کیوں نہیں کر دیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالی نے مجھے اس سے عافیت دے دی اس لیے میں نے مناسب نہیں سمجھا کہ لوگوں میں اِس بُرائی کو پھیلاؤں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں پر جادو ہوا تھا انہیں دفن کروادیا۔

1- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب الطب، باب السحر، رقم الحديث:5763، ص:1017؛ **الجامع الصحيح** (م)، كتاب السلام، باب السحر، رقم الحديث: 5703، ص:971؛ **السنن** (ج)، كتاب الطب، باب السحر، رقم الحديث:3545، ص:645

کتبِ سیرت میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیے جانے کی روایات مذکور ہیں۔ علامہ سیوطی نے **الخصائص الکبریٰ** میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت انس رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے جادو ہونے اور معوذتین سے اس کا اثر زائل ہونے کی روایات نقل کی ہے[1]۔امام قسطلانیؒ نے **المواهب اللدنية** میں روایاتِ سحر نقل کرنے کے بعد علامہ مازریؒ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ مبتدعین سحر کا انکار کرتے ہیں۔ان کے سب اقوال مردود ہیں۔کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ، معجزات اور تمام امور پر عصمت ثابت ہے۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کام کرنے کا خیال امورِ دنیا سے متعلق ہوا تھا۔یہ سحر امراض کی طرح صرف ایک مرض تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لاحق ہوا۔اس سے امورِ دین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت پر کوئی حرف نہیں آتا۔[2]

قاضی عیاض اندلسیؒ نے بیان کیا ہے کہ اس پر امت کا اجماع ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہیں اور ابلاغِ شریعت میں عمداً و سہواً آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی غلطی نہیں ہوئی[3]۔اس پر دلائل ذکر کرنے کے بعد وہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جادو کی نسبت کے حوالے سے فرماتے ہیں:

> **فإن قلت: فقد جاء الأخبار الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم سحر... فاعلم – وفقنا الله وإياك – أن هذا الحديث صحيح متفق عليه؛وقد طعنت فيه الملحدة وتذرعت به لسخف عقولها وتلبيسها على أمثالها إلى التشكيك في الشرع وقد نزه الله الشرع والنبي صلى الله عليه وسلم عما يدخل في أمره لَبْساً وإنما السحر مرض من الأمراض وعارض من العلل يجوز عليه كأنواع الأمراض مما لا ينكر ولا يقدح في نبوته وأما ما ورد من أنه كان يخيل إليه أنه فعل الشيء ولا يفعله فليس في هذا ما يدخل عليه داخلة في شيء من تبليغه أو شريعته أو يقدح في صدقه لقيام الدليل والإجماع على عصمته من هذا؛ وإنما هذا فيما يجوز طروءه عليه في أمر دنياه التي لم يبعث بسببها ولا فضل من أجلها وهو فيما عرضة للآفات كسائر البشر فغير بعيد أن يخيل إليه من أمورها مالا حقيقة له ثم ينجلي عنه كما كان.**[4]
>
> اگر تم کہو کہ اخبارِ صحیحہ میں سحر کا واقعہ موجود ہے... لیکن یہ کس طرح جائز ہے کہ اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا جائے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہیں تو جان لو کہ یہ حدیث صحیح اور متفق علیہ ہے۔اس پر ملحدین نے طعن کیا ہے۔انہوں نے اپنے

1- دیکھیے: السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، **الخصائص الکبریٰ**، 375/2-377

2- دیکھیے: القسطلانی، احمد بن محمد، **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، 455/3-456

3- **الشفاء**، 356/2

4- **الشفاء**، 402/2-403؛ نیز دیکھیے: ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابوبکر، **زادالمعاد في هدي خير العباد**، 113/4-116، 126، 166-167

عقلی ضعف کی وجہ سے شریعت میں تشکیک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالی نے شریعت اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے محفوظ رکھا ہے کہ اس میں کوئی شک داخل کیا جائے۔ دراصل سحر، امراض کی طرح ایک مرض تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش آیا۔ اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر کوئی عیب وارد نہیں ہوتا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خیال ہونا کہ کوئی کام کر لیا ہے حالانکہ نہ کیا ہوتا تھا۔ یہ خیال تبلیغِ دین و شریعت سے متعلق نہیں تھا۔ نہ ہی اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت مجروح ہوتی ہے کیونکہ دلائل واجماع سے عصمت ثابت ہے۔ یہ خیال امورِ دنیا کے بارے میں تھا جن کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث نہیں کیے گئے اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ دنیا کے امور میں تمام انسانوں کو آفات پیش آتی ہیں۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ یہ تخیل ہے حقیقت نہیں ہے۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی سے دعا کہ اور اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سحر سے شفادی۔

مذکورہ بالا جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعۂ سحر کی نفی اور اخبارِ آحاد کی عدم قبولیت میں، محمد عبدہ نے معتزلہ کا موقف اختیار کیا ہے۔

معجزۂ شقِ صدر

محمد عبدہ کہتے ہیں کہ حدیث شقِ صدر اور غسلِ قلب تمثیل ہیں اگر سینہ کو چاک کر کے دل کو دھونے اور شیطان کا اس سے حصہ واثر نکالنے کو مان لیا جائے تو یہ ماننا بھی لازم آئے گا کہ اس واقعہ سے قبل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر شیطان کا اثر وغلبہ تھا نیز یہ حدیث خبرِ واحد ہے اور ہم عقائد میں ان احادیث کے مندرجات پر ایمان رکھنے کے مکلف نہیں ہیں۔[1]

محمد عبدہ کا یہ موقف بھی اہلِ سنت کے برعکس ہے کیونکہ شقِ صدر کی حدیث صحیحین میں موجود ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں:

كَانَ أَبُو ذَرٍّ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فُرِجَ عَنْ سَقْفِ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ فَنَزَلَ جِبْرِيلُ فَفَرَجَ صَدْرِي ثُمَّ غَسَلَهُ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ جَاءَ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِئٍ حِكْمَةً وَإِيمَانًا فَأَفْرَغَهُ فِي صَدْرِي ثُمَّ أَطْبَقَهُ...الخ.[2]

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے گھر کی چھت کھولی گئی اور میں مکہ میں تھا۔ جبریل علیہ السلام اترے انہوں نے میرا سینہ چیرا پھر اسے آبِ زم زم سے غسل دیا پھر سونے کا ایک طشت لائے جو حکمت اور ایمان سے بھرا ہوا تھا اسے میرے سینے میں انڈیل دیا پھر سینے کو جوڑ دیا...الخ۔

1- تفسیر المنار، 3/240-241

2- الجامع الصحیح (ب)، کتاب الصلوٰۃ، کیف فرضت...، رقم الحدیث:349، ص:62

شقِ صدر کا یہ واقعہ لیلۃ الاسراء میں پیش آیا اور جو شقِ صدر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بچپن میں ہوا تھا وہ حدیث بروایت انس بن مالک رضی اللہ عنہ درج ذیل ہے:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَاهُ جِبْرِيلُ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ فَأَخَذَهُ فَصَرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَلَقَةً فَقَالَ: هَذَا حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ ثُمَّ غَسَلَهُ فِي طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ لَأَمَهُ ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ وَجَاءَ الْغِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلَى أُمِّهِ - يَعْنِي ظِئْرَهُ - فَقَالُوا: إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ فَاسْتَقْبَلُوهُ وَهُوَ مُنْتَقِعُ اللَّوْنِ " قَالَ أَنَسٌ: «وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذَلِكَ الْمِخْيَطِ فِي صَدْرِهِ».[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بچوں کے ساتھ کھیل رہے تھے۔ جبریل علیہ السلام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پکڑا اور سینہ چیر کر دل نکالا اور کہا یہ شیطان کا حصہ تھا پھر دل کو سونے کے طشت میں آبِ زم زم سے دھویا پھر دل کو واپس اپنی جگہ رکھ کر سینہ بند کر دیا۔ بچے بھاگتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ (یعنی حضرت حلیمہ) کے پاس گئے اور کہنے لگے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کر دیا گیا ہے پس وہ سب دوڑ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رنگ بدلا ہوا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں اس سلائی کا نشان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینہ پر دیکھتا تھا۔

شقِ صدر کی یہ روایات کتبِ سیرت میں بھی منقول ہیں مثلاً **سیرت ابن ھشام، دلائل النبوۃ، المواھب اللدنیۃ** اور **جامع الآثار فی السیر و مولد المختار** وغیرہ میں شقِ صدر کا واقعہ متعدد صحابہ مثلاً حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ، حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ، حضرت عتبہ بن عبید رضی اللہ عنہ، حضرت شداد بن عوس رضی اللہ عنہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے منقول ہے[2]۔ علامہ سیوطیؒ نے شقِ صدر پر تقریباً نو (9) روایات نقل کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ بچپن میں شقِ صدر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل طور پر شیطان سے عصمت کے لیے، بعثت کے وقت دل کو وحی کے لیے مضبوط کرنے کی غرض سے اور اسراء کے موقع پر اللہ تعالیٰ سے ملاقات و مناجات کے لیے ہوا۔[3]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شقِ صدر کا معجزہ احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے البتہ اس کا انکار معتزلہ نے کیا ہے جیسا کہ امام رازیؒ

1- **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الایمان، باب الاسراء...، رقم الحدیث: 413، ص: 83-84

2- دیکھئے: ابنِ ھشام، عبدالملک بن ھشام بن ایوب، **السیرۃ النبویۃ**، 1/ 173- 174؛ ابو نعیم الاصبھانی، احمد بن عبداللہ، **دلائل النبوۃ**، 1/ 216، 220- 222؛ **المواھب**، 1/ 157- 160، 3/ 26- 34؛ ابن ناصر الدین الدمشقی، محمد بن عبداللہ، **جامع الآثار فی السیر ومولد المختار**، 3/ 286- 306

3- **الخصائص**، 163/1

نے معتزلہ کے شیخ قاضی جبار کا طعن نقل کرتے ہوئے اس کا رد پیش کیا ہے۔[1]

معجزۂ شقِ صدر کے منکرین کے بارے میں مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے علامہ زرقانیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

یہ جو کچھ مروی ہوا ہے یعنی شقِ صدر اور قلبِ مبارک کا نکالنا وغیرہ اس قسم کے خوارق کا اسی طرح تسلیم کرنا واجب اور لازم ہے جس طرح یہ منقول ہوئے ہیں۔ ان کو اپنی حقیقت سے نہیں پھیرنا چاہیے۔ اللہ کی قدرت سے کوئی شے محال نہیں ہے۔ امام قرطبی، علامہ طیبی، حافظ تور بشتی، حافظ عسقلانی، علامہ سیوطی اور دیگر اکابر علما بھی یہی فرماتے ہیں کہ شقِ صدر اپنی حقیقت پر محمول ہے اور حدیثِ صحیح اس کی مؤید ہے۔ وہ یہ کہ حدیث میں ہے کہ صحابہ کرام سلائی کا نشان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سینہ مبارک پر اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے۔ بعض جہلائے عصر کا شقِ صدر سے منکر ہونا اور بجائے حقیقت کے اس کو امرِ معنوی پر محمول کرنا یہ صریح جہالت اور سخت غلطی ہے جو حق تعالیٰ کی عدم توفیق اور علوم فلسفیہ میں انہماک اور علومِ سنت سے دوری کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔[2]

رؤیتِ جبریل علیہ السلام

محمد عبدہ کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا افق یا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھنا حقیقت اور معینہ صورت میں نہیں تھا بلکہ رؤیت تمثیلی تھی اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کے سامنے حضرت جبریل علیہ السلام روشنی میں نمودار ہوئے اس روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہچان لیا کہ یہ جبریل ہیں۔[3]

رؤیت جبریل علیہ السلام کو تمثیلی قرار دینا، احادیثِ صحیحہ اور اہلِ سنت کے موقف کے خلاف ہے۔ احادیث دلالت کرتی ہیں کہ یہ رؤیت تمثیلی نہیں حقیقی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی احادیث کی رو سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل امین علیہ السلام کو ان کی اصل صورت میں دو مرتبہ دیکھا، ان کے چھ سو پر تھے ایک مرتبہ زمین پر جہاں حضرت جبریل علیہ السلام افق پر نمودار ہوئے تھے اور دوسری مرتبہ سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔[4]

1- دیکھئے: مفاتیح الغیب، 2/32

2- محمد ادریس کاندھلوی، سیرتِ مصطفیٰ ﷺ، 1/76-77

3- تفسیر جزء عم، ص:31

4- دیکھئے: **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الایمان، باب قول اللہ عزوجل ((ولقد راہ نزلۃ اخری))، رقم الحدیث:433-435، ص:89؛ **دلائل النبوۃ**، 1/222؛ **مفاتیح الغیب**، 28/286-292؛ **زادالمعاد**، 3/34-35؛ **الخصائص**، 1/297-300؛ **شرح العقیدۃ الطحاویۃ**، ص:226

شفاعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

محمد عبدہ نے آیت ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[1] کی تفسیر میں دیگر مفسرین کرام پر تنقید کی ہے جنہوں نے اس مقام پر شفاعت کے معنی مراد لے کر اپنی تفاسیر کو ایسی چیز سے بھر دیا ہے جو روحِ دین سے بہت دور ہے۔ دراصل آیتِ ہذا میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تکمیلِ دین کی نوید دی گئی ہے[2]۔ لکھتے ہیں:

> والمفسرين هنا كلام فى شفاعة وفى تكريم آل بيت النبوة حشروه فى التفسير حشراً أو اكثروه بعيد عن روح الدين الذى جاء به القرآن.[3]

جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اہلِ سنت کی دو معروف و متداول تفاسیر مفاتیح الغیب اور روح المعانی کے مطابق یہ آیت گناہ گار مومنوں کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کی دلیل ہے جیسا کہ بکثرت احادیث گناہ گار مومنوں کی مغفرت کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں۔[4]

محمد عبدہ نے آیتِ ہذا میں عطائے ربانی پر رضائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب دنیا میں دینِ اسلام کو مکمل کرنا لیا ہے۔ جبکہ اسلاف کے نزدیک اس سے مراد آخرت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کی طرف سے وہ سب عطا کیا جانا ہے جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم راضی ہو جائیں جیسا کہ تفسیرِ طبری میں مذکور ہے:

> ولسوف يعطيك يا محمد ربك في الآخرة من فواضل نعمه حتى ترضى... عن قتادة {ولسوف يعطيك ربك فترضى} : وذلك يوم القيامة... عن ابن عباس في قوله: {ولسوف يعطيك ربك فترضى} قال: من رضا محمد صلى الله عليه وسلم ألا يدخل أحد من أهل بيته النار.[5]
>
> اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم، عنقریب آخرت میں آپ کا رب آپ کو اپنی اتنی زیادہ نعمتیں عطا کرے گا یہاں تک کہ آپ، اپنے رب سے راضی ہو جائیں گے... قتادہ کہتے ہیں کہ یہ قیامت کے دن ہو گا... حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا کی مطابق اہلِ بیت میں سے کسی کو جہنم میں داخل نہیں کیا جائے گا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی امت کے حق میں شفاعت پر موجود بکثرت احادیث میں سے ایک حدیث درج ذیل ہے:

> عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَهْتَمُّونَ لِذَلِكَ فَيَقُولُونَ: لَوْ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا قَالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ عليهِ السَّلَامَ فَيَقُولُونَ: أَنْتَ آدَمُ أَبُو

1- الضحیٰ 93: 5

2- تفسیرجزءعم، ص:109-110

3- ایضاً، ص:110

4- مفاتيح الغيب، 213/31؛ روح المعانى، 160/30

5- جامع البيان، 487/24-488

الخلق خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللهُ قَالَ: " فَيَأْتُونَ نُوحًا عليه السَّلاَم فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ عليه السَّلاَم الَّذِي اتَّخَذَهُ اللهُ خَلِيلًا فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ عليه السَّلاَم فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى عليه السَّلاَم الَّذِي كَلَّمَهُ اللهُ وَأَعْطَاهُ التَّوْرَاةَ قَالَ: فَيَأْتُونَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى رُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ فَيَأْتُونَ عِيسَى رُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدًا قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ " قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فَيَأْتُونِي فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ فَيُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ قُلْ تُسْمَعْ سَلْ تُعْطَهْ اشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأَحْمَدُ رَبِّي عزّوجل بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ رَبِّي ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ فَأَقَعُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ يَا مُحَمَّدُ! قُلْ تُسْمَعْ سَلْ تُعْطَهْ اشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأَحْمَدُ رَبِّي عزّوجل بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ " – قَالَ: فَلَا أَدْرِي فِي الثَّالِثَةِ أَوْ فِي الرَّابِعَةِ – قَالَ " فَأَقُولُ: يَا رَبِّ مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ أَيْ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ ".[1]

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ قیامت کے دن لوگوں کو جمع کرے گا لوگ اِسے (یعنی اُس دن کی تکلیف کو) دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ اللہ تعالیٰ ان کے دلوں میں اس کی فکر ڈال دے گا تو وہ کہیں گے ہم یہاں سے راحت پانے کے لیے اپنے رب سے کسی کی شفاعت کروائیں۔ تو وہ حضرت آدم علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے اے آدم علیہ السلام! آپ ابو الخلق ہیں اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنے ہاتھ سے بنایا اور آپ میں اپنی جناب سے روح پھونکی اور ملائکہ کو حکم دیا کہ آپ کو سجدہ کریں۔ آپ ہمارے لیے اپنے رب سے شفاعت کریں کہ ہمیں اس جگہ سے

1- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم الحدیث:6566، ص:1136؛ ایضاً، رقم الحدیث: 6570، ص:1136 ؛ **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الایمان، باب ادنی اهل الجنة...، رقم الحدیث:475، ص:101؛ **نیز دیکھئے:** ایضاً، باب اختباء النبی صلی اللہ علیہ وسلم... ، رقم الحدیث:498، ص:107

راحت دے تو آدم علیہ السلام کہیں گے میں اس قابل نہیں کیونکہ وہ اپنی خطا کو یاد کر کے اللہ سے حیا کریں گے۔ وہ کہیں گے کہ تم لوگ نوح علیہ السلام کے پاس جاؤ وہ پہلے رسول ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے مبعوث کیا پھر لوگ نوح علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور یہی بات کہیں گے۔ حضرت نوح علیہ السلام کہیں گے کہ میں یہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ دنیا میں اپنی خطا یاد کر کے اپنے رب سے حیا کریں گے اور کہیں گے کہ تم ابراہیم علیہ السلام کے پاس جاؤ۔ اللہ نے انہیں خلیل بنایا ہے پھر وہ ابراہیم علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور یہی بات کہیں گے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جواب دیں گے کہ میں ایسا نہیں کر سکتا اور وہ بھی دنیا میں اپنی خطا یاد کر کے اپنے رب سے حیا کریں گے اور کہیں گے کہ موسیٰ علیہ السلام کے پاس جاؤ اللہ نے ان سے کلام کیا تھا اور ان کو توراۃ دی تھی پھر لوگ موسیٰ علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور یہی بات کہیں گے۔ موسیٰ علیہ السلام جواب دیں گے کہ میں ایسا کرنے والا نہیں ہوں اور آپ بھی دنیا میں اپنی خطا یاد کر کے اللہ تعالیٰ سے حیا کریں گے اور کہیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے پاس جاؤ وہ روح اللہ اور کلمۃ اللہ ہیں، تو لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پاس آئیں گے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان سے کہیں گے کہ میں یہ نہیں کر سکتا، تم لوگ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاؤ ان کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو چکے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر سب لوگ میرے پاس آئیں گے میں اپنے رب سے اجازت طلب کروں گا مجھے اجازت دی جائے گی پھر جب میں اسے دیکھوں گا تو سجدے میں گر جاؤں گا۔ پھر اللہ جب تک چاہے گا مجھے سجدہ میں رہنے دے گا پھر کہا جائے گا اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! اپنا سر اٹھایئے کہو تمہاری بات سنی جائے گی، مانگو عطا کیا جائے گا، شفاعت کرو شفاعت قبول کی جائے گی۔ پھر میں اپنا سر اٹھاؤں گا پھر اپنے رب کی حمد بیان کروں گا ایسی حمد جیسا کہ میرا رب مجھے سکھائے گا پھر میں شفاعت کروں گا اور میرے لیے ایک حد مقرر کر دی جائے گی تو میں لوگوں کو اس مقدار میں جہنم سے نکال لوں گا اور انہیں جنت میں داخل کر دوں گا۔ پھر سجدہ میں گر جاؤں گا پھر اللہ تعالیٰ جس قدر چاہے گا مجھے سجدہ میں رہنے دے گا پھر کہا جائے گا، اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! سر اٹھاؤ، کہو سنا جائے گا، مانگو عطا کیا جائے گا، شفاعت کرو قبول کی جائے گی۔ پھر میں اپنا سر اٹھاؤں گا اور اپنے رب کی حمد بیان کروں گا ایسی حمد جیسا کہ میرا رب مجھے سکھائے گا پھر میں شفاعت کروں گا میرے لیے ایک حد مقرر کی جائے گی پس میں اتنی تعداد میں لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کروں گا۔ راوی نے کہا مجھے یاد نہیں کہ تیسری بار یا چوتھی بار میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر میں کہوں گا اے میرے رب! اب کوئی جہنم میں نہیں رہا سوائے اس کے جو قرآن کے مطابق ہمیشہ جہنم میں رہنے والا ہے۔

محمد عبدہ نے عقیدۂ شفاعت بیان کرنے والے مفسرین پر تنقید کی ہے کو کہ صریحاً شفاعت کا انکار نہیں کیا۔ انہوں نے شفاعت کو روحِ دین سے دور قرار دیا ہے جو جمہور مفسرین کی توضیح اور امت میں مسلّمہ عقیدۂ شفاعت کے منافی ہے۔ محمد عبدہ جہاں مفسر کے لیے قرآن کی تشریح اس انداز میں پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس سے مسلمان ذہنی طور پر منتشر ہونے کہ بجائے بسھولت پیغامِ قرآن سے آگاہ ہوں وہاں اسلاف سے ثابت آیت کے مدلول اور عقیدۂ شفاعت پر تنقید ان کے اپنے موقف سے مناسبت نہیں رکھتی۔

فی الجملہ، مباحثِ نبوت میں احادیثِ صحیحہ کا انکار کرنے کے سبب محمد عبدہ، مذہبِ سلف پر قائم نہیں ہیں۔ نیز اخبارِ آحاد سے اثباتِ عقیدہ کی نفی چونکہ معتزلی فکر * ہے لہٰذا وہ عقیدۂ اعتزال سے متاثر نظر آتے ہیں۔



* ۔ نوٹ: معتزلہ صرف اہلِ جنت کے رفع درجات اور زیادتی ثواب میں شفاعت کے قائل ہیں۔ امام ذھبیؒ نے شفاعت پر تمام احادیث و آثار کو جمع کر کے اس مسئلہ میں معتزلہ و خوارج پر جرح اور ان کا رد پیش کیا ہے۔ دیکھئے: الذھبی، محمد بن احمد، **اثبات الشفاعة**؛ نیز دیکھئے: **شرح العقیدة الطحاویة**، ص: 229 -239

فصل سوم: دیگر مباحث

اللہ تعالیٰ نے انسان کو شرفِ علم سے مشرف کیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ○ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم﴾[1] "جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا اور انسان کو وہ باتیں سکھائیں جس کا اس کو علم نہ تھا"۔ ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ انسان کے پاس موجود علم وذرائع علم اللہ کی عطا ہے اور اللہ کے سکھانے سے قبل انسان اس علم سے جاہل تھا۔ نیز اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو جس قدر علم، اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیا گیا ہے وہ بس اسے ہی جانتا ہے۔ اسی لئے فرمایا: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] "اور تم لوگوں کو (بہت ہی) کم علم دیا گیا ہے"۔ من جانب اللہ، انسانوں تک علم کی منتقلی کا مستند ذریعہ انبیا کرام علیھم السلام ہیں۔ دنیوی و اخروی فلاح کے لئے جس طرح اللہ کے ان برگزیدہ پیغمبروں پر ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح ان کی اخبار مصدقہ کو ماننا بھی لازمی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

> **لأن العلم علمان: علم فی الخلق موجود و علم فی الخلق مفقود فانکار العلم الموجود کفر و ادعاالعلم المفقود کفر فلا یثبت الایمان الا بقبول العلم الموجود و ترک طلب المفقود.**[3]

یعنی دین کا علم دو قسم کا ہے۔ ایک علم وہ جو مخلوق کو عطا کیا گیا ہے، یہ شریعت اور اس کے اصول و فروع کا علم ہے۔ اور دوسرا وہ جو مخلوق کی دسترس سے باہر ہے، یہ ان غیبی امور کا علم ہے جسے انسان اپنی عقل و نظر اور فہم و بصیرت سے حاصل نہیں کر سکتا۔ مومن کے لیے لازمی ہے کہ وہ غیبی امور پر اسی طرح ایمان رکھے جس طرح دین میں خبر دی گئی ہے۔ ان کی جستجو اور بحث میں نہ پڑے۔ مذکورہ بالا عبارت کی شرح میں علامہ ابن ابی العزؒ فرماتے ہیں:

> **فمن انکر شیئاً مما جاء به الرسول کان من الکافرین و من ادعی علم الغیب کان من الکافرین.**[4]

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن وسنت کی صریح تعلیمات پر ایمان رکھنا اور ان میں سے کسی کا انکار نہ کرنا مسلمانوں پر واجب ہے۔ یہ ہی سلف کا مذہب اور اہلِ سنت کا عقیدہ ہے جسے نواب صدیق حسن خانؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: **"یجب الایمان بکل ما أخبر النبی صلی الله علیه وسلم"**[5]۔ "ہر اس بات پر ایمان لانا واجب ہے جس کی خبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے"۔

فصلِ ہذا میں تفسیر مفتی محمد عبدہ کے ان چند مقامات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے جہاں انہوں نے قرآن وسنت کی صریح تعلیمات سے انکار کی روش اختیار کی ہے۔

1- العلق 96: 4- 5

2- بنی اسرائیل 17: 85

3- **العقیدة الطحاویة**، ص: 17- 18

4- **شرح العقیدة الطحاویة**، ص: 262- 263

5- صدیق حسن خان، نواب، **قطف الثمر فی بیان عقیدة أهل الاثر**، ص: 127

تفسیر محمد عبدہ اور دیگر مباحث

محمد عبدہ نے احادیثِ صحیحہ کو نظر انداز کرتے ہوئے جن عقائد کے ذیل میں خود ساختہ تأویلات کی ہیں، ان میں قربِ قیامت میں نزولِ عیسیٰ علیہ السلام، خروجِ دجال، صور، حوضِ کوثر، گناہ گار مسلمانوں کی جزاو سزا، ملائکہ وجنات وغیرہ شامل ہیں۔ قرآن وسنت کی روشنی میں محمد عبدہ کے تشریحی نکات کا تجزیہ درج ذیل ہے۔

نزولِ عیسیٰ علیہ السلام اور خروجِ دجال

مقالہ ہذا میں بیان کیا گیا ہے کہ محمد عبدہ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زندہ آسمانوں پر اٹھائے جانے اور قربِ قیامت میں نزول کے قائل نہیں ہیں[1]۔ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے حوالے سے منقول بکثرت احادیث سے اعراض برتتے ہوئے محمد عبدہ یہ تأویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد دنیا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حقیقی تعلیم کا غالب ہونا ہے جو رحمت، محبت، سلامتی اور شریعت کے ظاہری پہلوؤں پر قائم ہونے کے بجائے اس کے مقاصد واسرار کو اپنانے کی تلقین پر مشتمل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خروجِ دجال کے بارے میں امت کو جو خبر دی ہے، محمد عبدہ اس کی یہ تأویل کرتے ہیں کہ دجال کو محض ایک علامت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ وہ خرافات اور قباحتیں جو لوگوں میں رواج پاجاتی ہیں ان کا خاتمہ غلبۂ دینِ حق سے ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

> **تأ ویل نزوله و حکمه فی الارض بغلبة روحه و سررسالته علی الناس وهو ما غلب فی تعلیمه من الامر بالرحمة و المحبة والسلم والاخذ بمقاصد الشریعة دون الوقوف عند ظواهرها...ان الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التی تزول بتقریر الشریعة علی وجهها.**[2]

گزشتہ صفحات میں احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے واضح کیا گیا ہے کہ قربِ قیامت حضرت عیسیٰ علیہ السلام زمین پر نازل ہوں گے، دینِ اسلام کو قائم کریں گے، جزیہ ختم کر دیں گے اور صلیب توڑ دیں گے کیونکہ اس وقت اسلام ملتِ واحدہ بن جائے گا، دجال کو قتل کریں گے اور امام المسلمین کی اقتدا میں نماز ادا کریں گے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہاں تقریباً چالیس سال زندہ رہنے کے بعد طبعی موت مریں گے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دفن ہوں گے، مسلمان ان کی نمازِ جنازہ پڑھیں گے۔[3]

دجال اور اُس کے ساتھ ظہور میں آنے والے حوادث کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو نہایت تفصیل سے آگاہ کیا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دجال سے متعلق ان تفصیلات پر اسی طرح ایمان رکھتے تھے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بیان فرمایا۔ احادیث میں مذکور فتنۂ دجال کے احوال وحوادث میں سے چند نکات درج ذیل ہیں:

- دجال گھنگرالے بالوں والا اور کانا ہوگا۔ اس کی آنکھوں کے درمیان ک ف ر لکھا ہوگا۔
- دجال کا خروج شام اور عراق کے درمیان سے ہوگا۔
- دجال زمین میں چالیس دن رہے گا، ایک دن سال کے برابر اور ایک دن ایک مہینہ کے برابر اور ایک دن ہفتہ کے برابر ہوگا اور

1- دیکھیے: مقالہ ہذا ص:182

2- تفسیر المنار، 3/ 261- 262

3- دیکھئے: مقالہ ہذا، ص:192-194

باقی ایام عام دنوں کے برابر ہوں گے۔

- دجال الٰہ ہونے کا دعویٰ کرے گا، وہ ایک قوم کے پاس آئے گا اور انہیں دعوت دے گا تو وہ لوگ اس پر ایمان لے آئیں گے۔
- پھر دجال ایک اور قوم کے پاس آئے گا انہیں دعوت دے گا تو وہ اُس کی دعوت رد کر دیں گے، پس وہ قحط زدہ ہو جائیں گے اور اُن کے پاس مال واسباب میں سے کچھ بھی نہیں رہے گا۔
- دجال جب مدینہ کے قریب پہنچے گا تو مدینہ میں تین بار زلزلہ آئے گا جس کی وجہ سے کافر اور منافق اُس کے ساتھ جا ملیں گے۔
- دجال کے حکم سے آسمان بارش برسائے گا، زمین سبزہ اُگائے گی۔
- دجال ایک آدمی کو قتل کرنے کے بعد اُس کے دو ٹکڑے کر دے گا اور دونوں ٹکڑوں کو علیحدہ علیحدہ کچھ دوری پر رکھ دے گا پھر اُس مردہ شخص کو آواز دے گا تو وہ زندہ ہو جائے گا۔
- دجال کے انہی فتنوں کے دوران حضرت عیسیٰ ابن مریم علیہما السلام دمشق کے مشرق میں سفید منارہ کے پاس فرشتوں کے کندھوں پر ہاتھ رکھے ہوئے نازل ہوں گے۔
- حضرت عیسیٰ علیہ السلام دجال کو بابِ لد کے قریب قتل کر دیں گے۔
- دجال کے قتل کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پاس وہ لوگ آئیں گے جن کا ایمان فتنۂ دجال میں مضبوط اور محفوظ رہا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان لوگوں کو جنت میں ملنے والے درجات بتائیں گے۔[1]

ائمہ اسلاف اور مسلمان بالاجماع خروجِ دجال اور نزولِ عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق احادیث پر ظاہری الفاظ کے مطابق ایمان رکھتے ہیں اور ان میں کسی تأویل کے قائل نہیں ہیں۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

> **ونؤمن باشراط الساعة: من خروج الدجال و نزول عیسیٰ ابن مریم علیه السلام من السمآء.**[2]
>
> ہم علاماتِ قیامت پر ایمان رکھتے ہیں جن میں خروجِ دجال اور حضرت عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کا آسمان سے نزول شامل ہے۔

حوضِ کوثر

آیت ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[1] کی تفسیر میں محمد عبدہ الکوثر کے معنی میں حوضِ کوثر کو شامل نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ

1- **الجامع الصحیح (ب)**، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال، رقم الحدیث: 7131، ص: 1228؛ **الجامع الصحیح (ب)**، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال، رقم الحدیث: 7124، ص: 1227؛ **الجامع الصحیح (م)**، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال، رقم الحدیث: 7373، ص: 1270- 1272

2- **العقیدة الطحاویة**، ص:31؛ نیز دیکھئے: **القول الفصل**، ص: 464- 468؛ **شرح العقائد النسفیة**، ص: 174؛ **مجموعة الفتاویٰ**، 2/ 457، 458، 461، 467؛ **قطف الثمر**، ص: 127؛ **الارشاد**، ص: 311- 320؛ انور شاہ کاشمیری، علامہ، **عقیدة الاسلام فی حیاة عیسیٰ علیه السلام**، مترجم: مولانا ابو طلحہ صغیر؛ بدر عالم، مولانا، **نزولِ عیسیٰ علیہ السلام**

اس سورۃ میں کفارِ مکہ کے طنز وطعن کے جواب میں اللہ کی طرف سے قوت وعزت عطا کرنے کی نوید دی گئی ہے۔ لہٰذا سیاقِ سورۃ میں کوئی وجہ نہیں ہے کہ حوضِ کوثر مراد لیا جائے۔ نیز قریش کے طعنوں کے جواب میں مسلمانوں کو قوت وشوکت کی خیرِ کثیر دینے کا مصداق حوض کو قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس بات پر اعتقاد کہ کوثر، جنت کی ایک نہر ہے خبرِ متواتر پر موقوف ہے۔ ایک جماعت کی رائے میں یہ اخبار متواتر ہیں لیکن (ہمارے نزدیک) یہ تواتر معنوی ہے۔ قرآن مجید کی طرح تواتر (لفظی) نہیں ہے۔ جس طرح قرآن مجید سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی اور ایامِ مدینہ کا علم حاصل ہوتا ہے اس طرح غیبی امور کی قبیل سے اس نہر کی موجودگی کا علم جو کہ یقین پر موقوف ہے، حاصل نہیں ہوتا۔[2]

جبکہ اہلِ سنت کا اعتقاد ہے کہ کوثر، جنت کی نہر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور اعزاز واکرام عطا کی گئی ہے۔ علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

والحوض حق بقوله تعالیٰ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَو بقوله عليه السلام حوض مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السمآء من شرب منها فلا يظماء ابدا والاحاديث فيه كثيرا.[3]

اور حوض حق ہے جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے کہ بے شک اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے آپ کو کوثر عطا فرمائی ہے اور فرمانِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے کہ میرا حوض ایک مہینے کی مسافت کے برابر ہے اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ اچھی ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں کی تعداد کے برابر ہیں جو شخص اس کا پانی ایک مرتبہ پی لے گا وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا اور اس بارے میں کثیر احادیث موجود ہیں۔

امام بخاریؒ نے آیت ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ کی وضاحت حوضِ کوثر سے ہی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ﴾ وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الحَوْضِ.[4]

پھر **الکوثر** سے مفہوم حوض پر دلالت کرنے والی احادیث جو امام بخاریؒ نے نقل کی ہیں ان میں سے دو احادیث درج ذیل ہیں:

حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَيْنَمَا أَنَا أَسِيرُ فِي الجَنَّةِ إِذَا أَنَا بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الدُّرِّ المُجَوَّفِ قُلْتُ: مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: هَذَا الكَوْثَرُ الَّذِي أَعْطَاكَ رَبُّكَ فَإِذَا طِينُهُ - أَوْ طِيبُهُ - مِسْكٌ أَذْفَرُ.[1]

1- الکوثر 108: 1

2- **تفسير جزء عم**، ص: 165- 167

3- **شرح العقائد النسفية**، ص:105؛ اس عبارت میں مذکور حدیث کی تخریج یہ ہے: **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الرقاق، باب فى الحوض، رقم الحديث: 6579، ص: 1138؛ نیز دیکھئے: **العقيدة الطحاوية**، ص: 16؛ **العقيدة الواسطية**، ص: 74؛ **القول الفصل**، ص: 432

4- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الرقاق، باب فى الحوض، ص: 1138

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی الرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں جنت میں چل رہا تھا کہ میں ایک نہر پر پہنچا اس کے دونوں کناروں پر خولدار موتیوں کے گنبد بنے ہوئے تھے۔ میں نے پوچھا، جبریل یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا، یہ کوثر ہے جو آپ کے رب نے آپ کو دیا ہے۔ میں نے دیکھا اس کی خوشبو یا مٹی تیز مشک جیسی تھی۔

حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍحَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ وَعطا بْنُ السَّائِبِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: الكَوْثَرُ: الخَيْرُ الكَثِيرُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ " قَالَ أَبُو بِشْرٍ: قُلْتُ لِسَعِيدٍ: إِنَّ أُنَاسًا يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَرٌ فِي الجَنَّةِ؟ فَقَالَ سَعِيدٌ: النَّهَرُ الَّذِي فِي الجَنَّةِ مِنَ الخَيْرِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ.[2]

ھشیم نے کہا ہمیں ابو البشر اور عطا بن سائب نے خبر دی۔ انہیں سعید بن جبیر اور ان سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا ہے کہ کوثر سے مراد خیرِ کثیر ہے جو اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی ہے۔ ابو البشر نے بیان کیا ہے کہ میں نے سعید بن جبیر سے کہا: بعض لوگ کہتے ہیں کہ کوثر جنت میں ایک نہر ہے تو انہوں نے کہا جو نہر جنت میں ہے وہ بھی اس خیر کا ہی ایک حصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کی ہے۔

نفخِ صور

محمد عبدہ کہتے ہیں کہ نفخِ صور بطورِ تمثیل روزِ قیامت لوگوں کو انتہائی تیزی سے اٹھانا اور حاضر کرنا ہے، لوگوں کو قیامت کے دن جلدی سے ایک جگہ حاضر کرنے کی مثال بگل میں پھونک مارنے سے دی گئی ہے۔ اس وجہ سے آیت ﴿**يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ○ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ**﴾[3] کی تفسیر انہوں نے یوں کی ہے کہ **الرَّاجِفَةُ** سے مراد زمین اور جو کچھ اس کے اندر ہے **الرَّادِفَةُ** سے مراد آسمان اور جو کچھ اس میں ہے، مطلب یہ ہے کہ زمین کے بعد آسمان کا نظام بھی تباہ ہو جائے گا۔[4]

جبکہ احادیث صراحت کرتی ہیں کہ قیامت کے دن صور پھونکا جانا بطور تمثیل نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ نیز **الرَّاجِفَةُ** سے مراد نفخِ اولیٰ اور **الرَّادِفَةُ** سے مراد نفخِ ثانیہ ہے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے:

1- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الرقاق، باب فى الحوض، رقم الحديث: 6581، ص: 1138

2- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الرقاق، باب فى الحوض، رقم الحديث: 6578، ص: 1138

3- النازعات 79: 6- 7

4- **تفسير جزء عم**، ص: 11

قال ابْنُ عبّاسٍ: {النافور} [المدثر74: 8]: الصّورِ {الرّاجِفة} [النازعات79: 6]: النَّفْخَةُ الأُولَى وَ {الرَّادِفَةُ} [النازعات79: 7]: النَّفْخَةُ الثَّانِيَةُ.[1]

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صور ایک بگل ہے جسے ایک فرشتے نے منہ میں تھاما ہوا ہے اور وہ صور پھونکنے کے لیے حکمِ الٰہی کا منتظر ہے۔اس حوالے سے دو احادیث درج ذیل ہیں:

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ العَاصِ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا الصُّورُ؟ قَالَ: قَرْنٌ يُنْفَخُ فِيهِ.[2]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک اعرابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور پوچھا صور کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صور ایک بگل ہے جس میں قیامت کے دن پھونکا جائے گا۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ أَرْبَعُونَ» قَالُوا: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَرْبَعُونَ يَوْمًا؟ قَالَ: أَبَيْتُ قَالُوا: أَرْبَعُونَ شَهْرًا؟ قَالَ: أَبَيْتُ قَالُوا: أَرْبَعُونَ سَنَةً؟ قَالَ: أَبَيْتُ «ثُمَّ يُنْزِلُ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنْبُتُونَ كَمَا يَنْبُتُ الْبَقْلُ» قَالَ: «وَلَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى إِلَّا عَظْمًا وَاحِدًا وَهُوَ عَجْبُ الذَّنَبِ وَمِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».[3]

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صور کی دو پھونکوں کے درمیان چالیس کا فاصلہ ہوگا۔لوگوں نے پوچھا کیا چالیس دن کا۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں یہ نہیں کہتا۔پھر لوگوں نے پوچھا کیا چالیس ماہ کا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں یہ نہیں کہتا۔پھر لوگوں نے پوچھا کیا چالیس برس کا۔حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں یہ نہیں کہتا (یعنی مجھے چالیس کا تعین معلوم نہیں)۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر آسمان سے پانی برسے گا اس سے لوگ ایسے اُگ آئیں گے جیسے سبزہ اُگ آتا ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انسان کے جسم کا سارا حصہ بوسیدہ ہو جاتا ہے سوائے ریڑھ کی ہڈی کے نچلے حصہ کے، اسی سے قیامت کے دن لوگ دوبارہ پیدا ہوں گے۔

عقیدہ خلود فی النار

اس موضوع میں محمد عبدہ نے پیچیدہ تأویلات کی ہیں یعنی (i) انہوں نے معتزلہ کے موقف کو بھی درست کہا ہے۔(ii) اہلِ

1- **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الرقاق، باب نفخ الصور، ص: 1129

2- **الجامع (ت)**، كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في [شأن]الصور، رقم الحديث: 2430، ص: 728

3- **الجامع الصحيح (م)**، كتاب الفتن، باب ما بين النفختين، رقم الحديث: 7414، ص: 1281

سنت کی تنقیص اور ان پر طعن بھی کیا ہے۔(iii)ارتکابِ معاصی کے بعد توبہ نہ کرنے والے کو خوارج کی طرح کافر بھی کہا ہے۔(iv)اہلِ سنت اور معتزلہ کے اختلاف کو محض لفظی کہہ کر ایک نیا تطبیقی راستہ بھی اختیار کیا ہے۔اور (v) ابرار، خالط تائب، مومن مصر، فاسق مصر، جاحد و کافر کی اصطلاحات وضع کر کے بتکلف اہلِ سنت کے ہمنوا بھی ہیں۔

نکتہ نمبر i - iv کے مطابق محمد عبدہ کا موقف سورۃ البقرۃ آیات 81، 85، 167 اور سورۃ النساء آیت 14 کی تفسیر میں ملتا ہے۔

﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة 2: 81] کی تفسیر وہ یوں کرتے ہیں:

> للسيئة هنا إطلاقها وخصها مفسرنا (الجلال) وبعض المفسرين بالشرك ولو صح هذا لما كان لقوله تعالى: ((وأحاطت به خطيئته)) معنى فإن الشرك أكبر السيئات وهو يستحق هذا الوعيد لذاته...ومن المفسرين من ترك السيئة في الآية على إطلاقها فلم يؤولها بالشرك ولكنهم أولوا جزاها فقالوا إن المراد بالخلود طول مدة المكث لأن المؤمن لا يخلد في النار وإن استغرقت المعاصي عمره وأحاطت الخطايا بنفسه فانهمك فيها طول حياته. أولوا هذا التأويل هروبا من قول المعتزلة: إن أصحاب الكبائر يخلدون في النار وتأييدا لمذهبهم أنفسهم المخالف للمعتزلة والقرآن فوق المذاهب يرشد إلى أن من تحيط به خطيئته لا يكون أو لا يبقى مؤمنا.[1]
>
> سیئۃ یہاں مطلق ہے بعض مفسرین نے اسے شرک کے ساتھ خاص کیا ہے کہ شرک اکبر السیئات ہے اور اسی وجہ سے مشرک اس وعید کا مستحق ہے... جن مفسرین نے یہاں سیئۃ کے مطلق ہونے کو ترک کیا ہے اور اس کی تأویل شرک سے کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کی جزا کی بھی تأویل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہاں جزا میں خلود ہے اور مومن جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا خواہ وہ تمام عمر گناہوں ہی میں منہمک رہے۔ یہ تأویل انہوں نے معتزلہ کے قول سے فرار کے لئے اختیار کی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اصحابِ کبائر جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ ان مفسرین نے یہ تأویل اپنے مذہب کی تائید اور معتزلہ کی مخالفت میں کی ہے۔ جبکہ قرآن تمام مذاہب سے بالا ہے اور اس جانب رہنمائی کرتا ہے کہ جو گناہوں میں گھرا رہے وہ مومن ہی نہیں رہتا۔

پھر آیت ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جزا مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[البقرة 2: 85] کا مندرجہ بالا آیت سے ربط

1- تفسير المنار، 1/ 296- 297

قائم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بأن من يقدم على الذنب لا تضطرب نفسه قبل إصابته ولا يتألم ويندم بعد وقوعه فيرجع إلى الله تائبا بل يسترسل فيه بلا مبالاة بنهي الله تعالى عنه وتحريمه له فهو كافر به؛ لأن المؤمن بأن هذا شيء حرمه الله تعالى المصدق بأنه من أسباب سخطه وموجبات عقوبته لا يمكن أن لا يكون لإيمان قلبه أثر في نفسه فإن من الضروريات أن لكل اعتقاد أثرا في النفس ولكل أثر في النفس تأثيرا في الأعمال. [1]

جو گناہ کرے اور اس پر نہ اس کا دل مضطرب ہو، نہ اسے دکھ اور ندامت ہو جس سے وہ اللہ کے حضور توبہ کرے بلکہ وہ منھیات کا ارتکاب جاری رکھے تو وہ کافر ہے۔ کیونکہ مومن وہ ہے جو یقین رکھتا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کاموں کو حرام قرار دیا ہے اور وہ تصدیق کرتا ہے کہ یہ اعمال اللہ کی ناراضی اور سزا کے موجب ہیں تو ممکن ہی نہیں کہ ایمان کا اس کے نفس پر اثر نہ ہو۔ اعتقاد کا نفس پر اثر ہونا لازمی بات ہے اور نفس میں جس چیز کا اثر ہوتا ہے اعمال میں اسی کی تاثیر ہوتی ہے۔

آیت﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِين﴾[النساء 4: 14] کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں:

وإذا تأملتم في هذا الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة تجدونه لفظيا. فإن الكلام في المصر على الذنب مع العلم بأنه ذنب لأنه تعالى قال في الناجين المسارعين إلى الجنة ((وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ)) [آل عمران 3: 135] فإن من يعمل الذنب ولا يخطر في باله عند ارتكابه أنه منهي عنه لا يعد مصرا عالما وقد بينا من قبل أن للمذنب حالتين وإننا نعيد ذلك ولا نزال نلح في تقريره إلى أن نموت. الحالة الأولى غلبة الباعث النفسي من الشهوة أو الغضب على الإنسان حتى يغيب عن ذهنه الأمر الإلهي فيقع في الذنب وقلبه غائب عن الوعيد غير متذكر للنهي وإذا تذكره يكون ضعيفا كنور ضئيل يلوح في ظلمة ذلك الباعث المتغلب ثم لا يلبث أن يزول أو يختفي فإذا سكنت شهوته أو سكت عنه غضبه وتذكر النهي والوعيد ندم وتاب ووقع من نفسه في أشد اللوم والعتاب وذلك ضرب من ضروب العقاب وصاحبه جدير بالنجاة في يوم المآب. الحالة الثانية: أن يقدم المرء على الذنب جريئا عليه متعمدا ارتكابه عالما بتحريمه مؤثرا له

1- تفسير المنار، 305/1

على الطاعة بتركه لا يصرفه عنه تذكر النهي والوعيد عليه فهذا هو الذي قد أحاطت به خطيئته حتى آثر طاعة شهوته على طاعة الله ورسوله فصدق عليه قوله تعالى: ((بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) [البقرة 2: 81] ربما يقول قائل: إننا نرى كثيرا من أفراد هذا الصنف مع تلبسهم بهذه الحالة يطمعون في عفو الله ومغفرته وذلك دليل الإيمان المنجي. والجواب عن هذا: أن من يصر على معصيته – تعالى – عامدا عالما بنهيه ووعيده لا يكون مؤمنا بصدق خبره ولا مذعنا لشرعه الذي تنال رحمته ورضاه بالتزامه وعذابه وبأسه باعتداء حدوده فيكون إذا مستهزئا به فالإصرار على العصيان مع عدم استشعار الخوف والندم لا يجتمع مع الإيمان الصحيح بعظمة الله وصدقه في وعده ووعيده. وبهذا الذي قررته يكون الخلاف لفظيا لا حقيقيا.[1]

اگر تم غور کرو تو اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف لفظی ہے۔ گناہ گار دو طرح کے ہیں۔ ایک جو علم رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعمال کو گناہ قرار دیا ہے اور ان سے منع فرمایا ہے لیکن وہ یہ جانتے ہوئے بھی گناہ کا ارتکاب کرتے رہیں یعنی ان پر مصر رہیں۔ دوسرے جو مرتکب گناہ ہیں لیکن نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان امور سے منع فرمایا ہے۔ تو پہلا گناہ گار گناہوں پر اصرار کرنے والا اور دوسرا اصرار نہ کرنے والا شمار ہو گا۔ پھر گناہ کی ایک حالت یہ ہے کہ انسان پر شہوت و غضب غلبہ پالے اور وہ اس سے مغلوب ہو کر گناہ کا ارتکاب کر بیٹھے۔ بعد ازاں نادم ہو، توبہ کرے اور خود کو ملامت کرے تو ایسا شخص آخرت میں نجات پائے گا اور گناہ کی دوسری حالت یہ ہے کہ آدمی منہیات و معصیت کے بارے میں جانتے ہوئے اپنے ارادے سے نڈر اور جری ہو کر گناہ کرے تو یہ وہ شخص ہے جس نے اطاعتِ الٰہی پر اطاعتِ شہوت کو ترجیح دی اور گناہ پر اصرار کیا اور نادم نہ ہوا تو یہ معصیت پر اصرار ہے جو عدم خوف و ندامت سے ہے۔ چنانچہ یہ معاملہ، ایمان، اللہ کی عظمت اور اللہ کی وعد و وعید کی تصدیق کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ اس طرح یہ شخص مومن نہیں رہے گا۔ کہا جاتا ہے کہ ہم بہت سے افراد کو دیکھتے ہیں جو دھوکے کی اس حالت میں مبتلا ہیں کہ اللہ کی بارگاہ سے انہیں عفو و مغفرت حاصل ہو جائے گی اس وجہ سے کہ ایمان نجات دینے والا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو منہیات اور ان پر وعید جاننے کے باوجود ارادۃً گناہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ معصیت پر اصرار کرتا ہے لہٰذا وہ مومن نہیں رہتا جو اس خبر کی تصدیق کرتا ہو اور نہ وہ اس شریعت کا تسلیم کرنے والا ہوتا ہے جس سے اللہ کی رحمت اور رضا حاصل ہوتی ہے بلکہ حدودِ الٰہی سے تجاوز کے سبب اسے عذاب

1- تفسير المنار، 4/ 353- 354

لی وعید ہے۔ پس خوف و ندامت کے بغیر گناہوں پر اصرار اور اللہ لی عظمت و وعد و وعید لی تصدیق، یہ دونوں حالتیں اکٹھی ایمان کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اسی لئے اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

آیت﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾[البقرة 2: 167] کی تفسیر یوں کرتے ہیں:

يقول المفسرون في مثل هذه الآيات: إن هذا الكلام خاص بالكفار نعم إنه خاص بالكفار كما قالوا ولكن من الخطأ أن يفهم من هذا الكلام ما يفصل بين المسلمين والقرآن إذ يصرفون كل وعيد فيه إلى المشركين واليهود والنصارى فينصرفون عن الاعتبار المقصود ; لهذا ترى المسلمين لا يتعظون بالقرآن ويحسبون أن كلمة ((لا إله إلا الله)) يتحرك بها اللسان من غير قيام بحقوقها كافية للنجاة في الآخرة. [1]

مفسرین اس طرح کی آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ جی ہاں یہ آیت کفار کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے کہ قرآن سے وہ بات سمجھی جائے جو مسلمانوں اور قرآن کے درمیان جدائی ڈال دے۔ جب وہ (مفسرین) اس میں مذکور ہر وعید کو مشرکین، یہود اور نصاریٰ کی طرف پھیر دیتے ہیں تو اس طرح وہ (مفسرین) اعتبارِ مقصود سے کلام کو ہٹا دیتے ہیں۔ اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ مسلمان قرآن سے نصیحت حاصل نہیں کرتے اور کلمہ لا اله الا الله سے زبان کو حرکت دے کر اس کے حقوق قائم کئے بغیر ہی سمجھتے ہیں کہ آخرت میں یہ کلمہ نجات کے لئے کافی ہے۔

اس طرح محمد عبدہ کا موقف مختصراً یہ ہے:

- ایک مومن وہ ہے جو گناہ نہیں کرتا۔
- دوسرا مومن وہ ہے جو گناہ کرتا ہے مگر نادم ہو کر توبہ کر لیتا ہے۔
- تیسرا مومن وہ ہے جو گناہ کرتا ہے مگر نہ نادم ہوتا ہے اور نہ ہی توبہ کرتا ہے بلکہ گناہوں کا ارتکاب کرتا رہتا ہے یہ تیسرا مومن، مومن نہیں ہے کافر ہے۔
- جو مسلمان محض کلمہ لا اله الا الله کو بغیر اس کے حقوق ادا کئے آخرت میں جہنم سے نجات کے لئے کافی سمجھتے ہیں وہ کلامِ الٰہی کو مقصود سے پھیر دیتے ہیں۔

جبکہ نکتہ نمبر v کے مطابق محمد عبدہ کا موقف آیت ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ○ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ○ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾[الليل 92: 15- 17] کی تفسیر میں سامنے آتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

1- تفسير المنار، 2/ 65

ان الناس اقسام منهم الابرار الذين منحهم الله من قوة العقل وصفاء اليقين مابعد بهم عن الفواحش ظاهرها وباطنها ودفعهم الى محاسن الاعمال جليلها وصغيرها فلم يقارفواخطيئة ولم يقصروا فى خير ومنهم الذين يلون هولاء وهم من تغلبهم الشهوة أحياناً فيقعون فى الذنب أويقصرون فى الواجب ثم يتوب اليهم وشدهم فيتوبون ويندمون وهذان القسمان يدخلون فى الاتقى وهم الذين ذكرهم الله فى سورة آل عمران فى قوله و سارعوا الى مغفرة الخ ومنهم من يخلف بين الخير و الشر فيعتقد بالله مثلا ويقترف بعض السيآت لكنه يصر عليها ولايتوب عنها فهذا الاصرار منه يدل على أنه غير مصدق حق التصديق بما جاء فيها من الوعيدكما يرشد اليه العقل لأن البديهة تأبى أن يصدق الشخص بسوء عاقبة أمر تمام التصديق ثم يصر على اتيانه بدون أسف ولا ندم وكما تدل عليه السنة فقد ورد فى الصحيح لايزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن ومعناه أن صورةالأمر الالهى تذهب عن ذهن المخالف ويوجد عنده ضروب أخرى من الصور تقاوم أثر هذه فى النفس وتغلب عليها فهذا الفاسق المصر يد خل فى الاشقى وهو صنف من أضافه لأنه كذب ضربا مامن التكذيب وتولى فلم يرجع بالتوبة ومنهم الكافرون الجاحدون وهم صنف آخر من الاشقى فالنار التى وصفها الله يدخلها الفاسقون من المؤمنين تحت عنوان مكذبين متولين ضربا من التكذيب والتولى تغليظا عليهم ولكنهم لا يخلدون فيها ويدخلها الكافرون الجاحدون وهم فيها خالدون وينجومنها الاتقى بصنفيه الابرار والخالطين التائبين وانماصح دخول المصر فى الاشقى لأن الخالط التائب له شقاء وكفى بالندم ومحاسبة النفس شقاء عظيما لمن يعرف قدره وصح دخول الخالطين التائبين فى قسم الاتقى لانهم أعظم تقوى من المصرين وفى المصرين على بعض السيآت شئ من التقوى يصدهم عن بعضها كما هو ظاهر فالخالط التائب والمؤمن المصر على خطيئة اذالم تحط به خطيآته كل منهما يشارك صاحبه ويفارقه وبذلک أكسب كل صاحبه وصفه.[1]

لوگوں کی قسمیں ہیں ان میں ابرار ہیں جنہیں اللہ نے یقین و عقل کی قوت دی ہے جس سے وہ ظاہری و باطنی فواحش سے دور رہتے ہیں اور خود کو اعمالِ حسنہ سے مزین کرتے ہیں خواہ یہ اعمالِ حسنہ چھوٹے ہوں یا بڑے۔ پھر یہ ابرار نہ تو گناہوں کے قریب جاتے ہیں اور نہ ہی اعمالِ خیر میں کوئی کوتاہی و تقصیر کرتے ہیں۔ پھر ان میں سے وہ ہیں جو اپنی ہوائے نفس سے مغلوب

1- تفسير جزء عم، ص: 104- 105

ہو کر گناہ کر لیتے ہیں یا واجبات کی ادائیگی میں تقصیر کرتے ہیں اور پھر نادم ہو کر تائب بھی ہو جاتے ہیں پس یہ ابرار میں سے وہ ہیں جو نادم ہو کر توبہ کرنے والے ہیں۔ ابرار کی یہ دونوں قسمیں الاتقی میں داخل ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے سورۃ آل عمران میں یوں ذکر کیا ہے: "دوڑو اپنے رب کی مغفرت کی طرف الخ" پھر ان میں سے وہ ہیں جو خیر اور شر کے درمیان عمل کرتے رہتے ہیں یہ مخلوط بین الخیر والشر ہیں۔ یہ لوگ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور گناہوں سے بچتے بھی ہیں لیکن اگر گناہ ہو جائے تو اس پر اصرار کرتے ہیں اور توبہ نہیں کرتے ان کا اعمالِ سیئہ پر اصرار اس بات کی دلیل ہے کہ حق جس کی وہ تصدیق کر چکے ہیں اب اسی کے غیر مصدق ہو رہے ہیں اور اسی عدم تصدیق پر جہنم کی وعید وارد ہوئی ہے اور عقل بھی اسی جانب رہنمائی کرتی ہے کہ جس شخص نے تصدیق سے انکار کیا تو اسے سوءِ عاقبت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ پھر ایسا شخص گناہوں پر بغیر ندامت و افسوس کے اصرار کرتا چلا جاتا ہے اسی پر سنت دلالت کرتی ہے پس صحیح حدیث میں ہے کہ زانی جب زنا کرتا ہے تو مومن نہیں ہوتا اور چور جب چوری کرتا ہے تو مومن نہیں ہوتا۔ پس یہ فاسق مصر الاشقی میں داخل ہوتا ہے اور فاسق مصر گناہ گاروں کی اس صنف سے ہے کہ انہوں نے تکذیب و تولی ایک پہلو سے کی ہے اور تائب ہو کر لوٹے بھی نہیں۔ پھر لوگوں کی اقسام میں سے کافر و جاحد ہیں اور یہ الاشقی کی دوسری صنف ہیں۔ پس آگ جسے اللہ نے متصف کیا ہے کہ اس میں مومنوں میں سے فاسقوں کو بھی داخل کیا جائے گا تو یہ داخلہ یا متصف ہونا ان کے باعتبار مکذبین و متولین ہونے سے ہے اور تکذیب و تولی کی سزا کے طور پر انہیں جہنم میں داخل کیا جائے گا لیکن وہ اس میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اس میں داخل ہونے والے کافر و جاحد اس میں ہمیشہ رہیں گے اور ابرار و خالطین تائبین اس آگ سے نجات دیئے جائیں گے۔ الاشقی میں مصر علی السئیات کو داخل کرنا صحیح ہے کیونکہ خالط تائب جس شقاء کا حقدار ہوتا ہے تو محاسبۂ نفس، ندامت اور توبہ اسے شقاء سے نجات کے لئے کفایت کر جاتی ہے اور خالطین تائبین کو الاتقی میں داخل کرنا بھی درست ہے کیونکہ مصر کا تقویٰ اسے بعض سئیات سے ارتکاب سے دور رکھتا ہے۔ پس خالط تائب اور مومن مصر ایک پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں اور ایک پہلو سے ایک دوسرے سے الگ ہیں اور (ان میں سے) ہر کوئی اپنے وصف کے مطابق جزا و سزا پائے گا۔

اہلِ سنت کا موقف

عقیدہ خلود فی النار کے حوالے سے اہلِ سنت اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی مسلمان گناہ کرنے سے کافر نہیں ہوتا چونکہ جہنم میں خلود، کفار کے ساتھ خاص ہے لہٰذا گناہ پر مسلمان کی تکفیر نہ ہونے سے مسلمان جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا خواہ وہ تائب ہوا ہو یا نہیں۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

اهل السنة متفقون على انه لا يكفر بالذنب.

گناہ پر تکفیر کے حوالے سے امام ابن تیمیہؒ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فکان من أول البدع والتفرق الذی وقع فی هذه الامة بدعة الخوارج المکفرة بالذنب...قالت الخوارج: فیکون العاصی کافراً...وقالت المعتزله بالمنزلة بین المنزلتین أنه یخرج من الایمان ولا یدخل فی الکفر...اعتقاد أهل السنة والجماعة: انهم لا یکفرون احدا من أهل القبلة بذنب اشارة الی بدعة الخوارج المکفرة بمطلق الذنوب فأماأصل الایمان الذی هو الاقرار بما جاءت به الرسل عن الله تصدیقا به وانقیادا له فهذا أصل الایمان الذی لم یأت به فلیس بمؤمن ولهذا تواتر فی الاحادیث((أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ))...وسائر أهل السنة والجماعة أنه لایخلد فی النار من معه شیء من الایمان بل یخرج منها من معه مثقال حبة او مثقال ذرة من ایمان وأماالخوارج ومن وافقهم من المعتزلة فیجیبون خلودمن دخل الناروعندهم: من دخلهاخلد فیهاولا یجتمع فی حق الشخص الواحد العذاب والثواب.[2]

امت میں گناہ پر تکفیر کی بدعت خوارج نے شروع کی ہے...وہ عاصی کو کافر کہتے ہیں...اوران کے بعد معتزلہ جو عاصی کو منزلہ بین المنزلتین کہتے ہیں کہ وہ ایمان سے خارج ہے لیکن کفر میں داخل نہیں ہے...اہل السنہ والجماعہ کا اعتقاد ہے کہ گناہ کے سبب اہلِ قبلہ میں سے کوئی کافر نہیں ہوتا برخلاف خوارج اور معتزلہ کی بدعت کے جو مطلق گناہ پر تکفیر کرتے ہیں۔ اصل ایمان رسول کی لائی ہوئی شریعت کا اقرار و تصدیق ہے جو روزِ آخرت اس اقرار و تصدیق کے بغیر آئے گا وہ مومن نہیں ہوگا اور متواتر احادیث موجود ہیں کہ جس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان ہوگا سے جہنم سے نکال لیا جائے گا...تمام اهل السنة اس موقف پر ہیں کہ ایمان کی وجہ سے مسلمان جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا جس میں ذرہ برابر بھی ایمان ہوگا وہ جہنم سے نکال لیا جائے گا جبکہ خوارج اور معتزلہ کے مطابق جو جہنم میں داخل ہوا وہ اس میں ہمیشہ رہے گا کیونکہ کسی شخص کے حق میں عذاب و ثواب ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔

امام ابن تیمیہؒ اہلِ سنت اور اہلِ بدعت کے درمیان اس مسئلہ کی مزید تفصیل میں جاتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

وأنه لم یکن یجعل کل من أذنب ذنبا کافراً ویعلم أنه لو قدر أن قوما قالوا النبی صلي الله علیه وسلم: نحن نؤمن بما جئتنا به بقلوبنا من غیر شک

1- مجموعة الفتاوى، 206/4

2- مجموعة الفتاوى، 647/6-652؛ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: مجموعة الفتاوى، 647/6-660؛ 443/9-444؛ 41/10-43

ونقر بالسنتنا بالشهادتين الا انا لانعطيك فی شی مما امرت به ونهيت عنه فلا نصلی ولا نصوم ولا نحج ولا نصدق الحديث ولا نؤدی الأمانة ولا نفی بالعهد ولا نصل الرحم ولا نفعل شيئا من الخير الذی أمرت به ونشرب الخمر وننكح ذوات المحارم بالزنا الظاهر ونقتل من قدرنا عليه من أصحابک وأمتک ونأخذ اموالهم بل نقتلک أيضا ونقاتلک مع أعدائک هل كان يتوهم عاقل أن النبی صلي الله عليه وسلم يقول لهم: أنتم مؤمنون كاملو الايمان وانتم من أهل شفاعتی يوم القيامة ويرجی لكم الا يدخل أحد منكم النار بل كل مسلم يعلم بالاضطرار أنه يقول لهم: أنتم أكفر الناس بما جئت به ويضرب رقابهم ان لم يتوبوا من ذلک وكذلک كل مسلم يعلم أن شارب الخمر والزانی والقاذف والسارق لم يكن النبی صلي الله عليه وسلم يجعلهم مرتدين يجب قتلهم بل القرآن والنقل المتواتر عنه يبين أن هولاء لهم عقوبات غير عقوبة المرتد عن الاسلام كماذكر الله القرآن جلد القاذف والزانی وقطع السارق وهذا متواتر عن النبی صلي الله عليه وسلم ولو كانوامرتدين لقتلهم...وأهل البدع انما دخل عليهم الداخل لانهم اعرضوا عن هذا الطريق وصاروا يبنون دين الاسلام علی مقدمات يظنون صحتها اما فی دلالة الالفاظ وامافی المعانی المعقولة ولايتألمون بيان الله ورسوله وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله فانها تكون ضلال...متفقون مع جميع علما السنة علی أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد وان قالوا: ان ايمانهم كامل كايمان جبريل فهم يقولون: ان الايمان بدون المفروض و مع فعل المحرمات يكون صاحبه مستحقاً للذم والعقاب كما تقوله الجماعة ويقولون – ايضاً – بأن من أهل الكبائر من يدخل النار كما تقوله الجماعة والذين ينفون عن الفاسق اسم الايمان من أهل السنة متفقون علی أنه لا يخلد فی النار فليس بين فقهاء الملة نزاع فی أصحاب الذنوب اذا كانوا مقرين باطنا وظاهرا بما جاء به الرسول وماتواتر عنه أنهم من اهل الوعيد وانه يد خل النار منهم من أخبر الله ورسوله بدخوله اليها ولا يخلد منهم فيها أحد ولا يكونون مرتدين مباحی الدماء ولكن الاقوال المنحرفة قول من يقول بتخليدهم فی النار كالخوارج والمعتزلة.[1]

گناہ کرنے سے گناہ گار کافر نہیں ہوتا۔ اگر لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جس پیغام کے ساتھ آئے ہیں ہم اس پر دل سے ایمان لاتے ہیں بغیر کسی شک

1- مجموعة الفتاوی، 196/4، 197، 203

کے اور ہم زبان سے شہادتین کا اقرار کرتے ہیں مگر ہم امر و نہی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت نہیں کریں گے، نہ ہم نماز پڑھیں گے، نہ روزہ رکھیں گے نہ حج کریں گے نہ سچ بولیں گے نہ امانت ادا کریں گے نہ عہد وفا کریں گے نہ صلہ رحمی کریں گے بلکہ ہم شراب پئیں گے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور امت میں سے جس کو چاہیں گے قتل کریں گے ان کے اموال پر قبضہ کریں گے اس کے ساتھ ساتھ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمنوں سے بھی لڑیں گے تو کیا کوئی ذی عقل سوچ سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کہا ہو، ہاں تم مومن ہو کامل ایمان والے ہو میں تمہاری یومِ قیامت شفاعت کروں گا اور تم میں سے کوئی جہنم میں داخل نہیں ہو گا۔ بلکہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو یہی کہتے ہیں کہ تم کافر ہو اور جو پیغام میں لے کر آیا ہوں تم اس کا انکار کرنے والے ہو اگر تم توبہ نہ کرو گے تو تمہاری گردنیں ماری جائیں گی۔ اسی طرح ہر مسلمان جانتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب پینے، زنا کرنے والے، تہمت لگانے والے اور چوری کرنے والے کو مرتد کہہ کر ان کا قتل واجب نہیں کیا انہیں دائرہ اسلام سے باہر نہیں نکالا بلکہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے کہ ایسے لوگوں کے لیے سزا ہے۔ تہمت اور زنا کرنے والے کو کوڑے مارے جائیں گے، چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور یہ سزا خواہ وہ توبہ کریں یا نہ کریں دی جائے گی اور جو شخص دینِ اسلام ترک کر کے مرتد ہو جائے گا اسے توبہ کی مہلت دی جائے گی اگر توبہ نہ کرے تو سزا قتل ہے... لیکن اہلِ بدعت اس راستے سے ہٹ چکے ہیں وہ دینِ اسلام کو مقدماتِ ظن پر پیش کرتے ہیں خواہ دلالتِ الفاظ سے خواہ عقلی موشگافیوں کے وضع کردہ معنی سے۔ یہ لوگ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پر غور نہیں کرتے بلکہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف راستہ اختیار کرتے ہیں اور اس طرح گمراہ ہو جاتے ہیں... تمام علمائے سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصحابِ ذنوب پر مذمت اور وعید ہے وہ ایمان جس کے ساتھ فرائض پر عمل اور محرمات سے اجتناب نہ ہو ایسا شخص ذم و عقاب کا مستحق ہے۔ اہلِ کبائر جہنم میں داخل ہوں گے لیکن اس میں ہمیشہ نہیں رہیں گے فقہائے ملت میں اس بارے میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ گناہوں کے سبب جو جہنم میں جائیں گے وہ اس میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اور نہ ہی وہ دائرہ اسلام سے خارج ہیں کہ ان کا خون مباح ہو لیکن خوارج اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔

اسی طرح علامہ سعد الدین تفتازانیؒ، اہلِ سنت کا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں کہ مومن کا حکم خلود فی الجنۃ اور کافر کا حکم خلود فی النار اور منافق کے لیے جہنم کا سب سے نچلا حصہ مخصوص ہے۔ مومنین میں سے جو فاسق یعنی گناہ گار ہیں ان کا حکم بھی خلود فی الجنۃ ہے خواہ وہ اللہ کی مغفرت سے ابتداً ہی جنت میں داخل کر دیئے جائیں یا شفاعت سے یا اپنے گناہوں کے بقدر عذاب کے بعد۔ اس مسئلہ میں

معتزلہ اور خوارج دونوں اہلِ سنت کے خلاف ہیں۔ فسق، اللہ کی اطاعت سے خروج کا نام ہے جو کہ کبیرہ گناہ کے ارتکاب سے ہوا اور کبیرہ گناہ کے معنی میں چھوٹے گناہوں پر اصرار بھی شامل ہے، لکھتے ہیں:

حكم المؤمن الخلود فی الجنة وحكم الكافر الخلود فی النار ويختص المنافق بالدرک الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود فی الجنة اما ابتدا بموجب العفو والشفاعة واما بعد التهذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هوالخروج عن طاعة الله تعالىٰ بار تكاب الكبيرة...ومعنى ارتكاب الكبائرالاصرار على الصغائر. [1]

بکثرت احادیث جن پر اہلِ سنت کے عقیدہ ہذا کی بنیاد ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسِيرٍ... فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ لَا يَلْقَى اللهَ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍّ فِيهِمَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ. [2]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم ایک سفر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے... پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں جو شخص اللہ سے ان دونوں (گواہیوں) کے ساتھ ملے تو اسے کوئی شک نہ ہو کہ وہ جنت میں داخل ہوگا۔

جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ لَقِيَ اللهَ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ لَقِيَهُ يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ. [3]

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: جو اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملا کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراتا ہو تو وہ جنت میں جائے گا اور جو اللہ سے اس حالت میں ملا کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہراتا ہو تو وہ جہنم میں جائے گا۔

عَنِ الْمَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا ذَرٍّ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ. [4]

1- التفتازانی، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح المقاصد،** 230/5

2- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الايمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، رقم الحديث: 138، ص: 35

3- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الايمان، باب الدليل على من مات لا يشرک بالله شيئا دخل الجنة...، رقم الحديث: 270، ص:55

4- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الايمان، باب الدليل على من مات لا يشرک بالله شيئا دخل الجنة...، رقم الحديث: 272، ص:55

معرور بن سوید کہتے ہیں کہ میں نے ابوذر رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور مجھے خوشخبری دی کہ تمہاری امت میں سے جو اس حال میں مرے گا کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرتا ہو گا تو وہ جنت میں داخل ہو گا۔ میں نے کہا کہ اگرچہ وہ زنا کرے اور اگرچہ وہ چوری کرے، آپ صلی اللہ نے فرمایا: ہاں اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے۔

عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا مَسَّهُمْ مِنْهَا سَفْعٌ فَيَدْخُلُونَ الجَنَّةَ فَيُسَمِّيهِمْ أَهْلُ الجَنَّةِ: الجَهَنَّمِيِّينَ.[1]

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (لوگوں کی) ایک جماعت جہنم سے نکلے گی اس کے بعد کہ اس کی آگ نے ان کو جلادیا ہو گا پھر وہ جنت میں داخل ہوں گے اہلِ جنت ان کو جہنمیین کے نام سے پکاریں گے۔

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الجَنَّةِ الجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ يَقُولُ اللَّهُ: مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيَخْرُجُونَ قَدْ امْتُحِشُوا وَعَادُوا حُمَمًا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ أَوْ قَالَ: حَمِيَّةِ السَّيْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَمْ تَرَوْا أَنَّهَا تَخرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً.[2]

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اہلِ جنت، جنت میں اور اہلِ جہنم، جہنم میں داخل ہو جائیں گے تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ جس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان ہو تو اسے جہنم سے نکال لیا جائے پس لوگ جہنم سے نکالے جائیں گے اور وہ اس وقت تک جل کر کوئلے کی طرح ہو گئے ہوں گے پھر انہیں نہرِ حیات میں ڈال دیا جائے گا پس وہ اس طرح تروتازہ ہو جائیں گے جس طرح سیلاب کی جگہ پر دانہ اُگ آتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اس دانہ سے زرد رنگ کا ہرا بھرا پودا نکل آتا ہے۔

حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَدْخُلُونَ الجَنَّةَ يُسَمَّوْنَ الجَهَنَّمِيِّينَ».[3]

1- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة، رقم الحديث: 6559، ص: 1135

2- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة، رقم الحديث: 6560، ص: 1135

3- **الجامع الصحيح** (ب)، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم الحديث: 6566، ص: 1136

حضرت عمران بن حسین رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگوں کی ایک جماعت جہنم سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے نکلے گی پھر وہ لوگ جنت میں داخل ہوں گے ان کو جہنمیین کے نام سے پکارا جائے گا۔

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شَفَاعَتِي لأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي. [1]

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میری شفاعت میری امت کے ان لوگوں کے لیے ہے جنہوں نے کبیرہ گناہ کیے۔"

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الأَشْجَعِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَانِي آتٍ مِنْ عِنْدِ رَبِّي فَخَيَّرَنِي بَيْنَ أَنْ يُدْخِلَ نِصْفَ أُمَّتِي الجَنَّةَ وَبَيْنَ الشَّفَاعَةِ فَاخْتَرْتُ الشَّفَاعَةَ وَهِيَ لِمَنْ مَاتَ لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا. [2]

حضرت عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے رب کی طرف سے آنے والا ایک میرے پاس آیا اور مجھے نصف امت کو جنت میں داخل کرنے اور شفاعت کے درمیان اختیار دیا پس میں نے شفاعت کو اختیار کیا اور یہ شفاعت ہر اس شخص کے لیے ہے جو اس حال میں مرا کہ اس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کیا۔

محمد عبدہ نے سورۃ اللیل کی تشریح میں الاتقی اور الاشقی کی جاحد، کافر اور فاسق مصر وغیرہ کی تقسیم معتزلہ کی تقلید میں بیان کی ہے۔ نیز لفظ معصیت کا اطلاق ہر گناہ پر کر کے اسے تکذیب وتولی قرار دینا بھی درست نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

وكذلك لفظ ((المعصية)) و((الفسوق)) و ((الكفر)): فإذا أطلقت المعصية لله ورسوله دخل فيها الكفر والفسوق كقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[الجن 72: 23]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾[هود 11: 59]. فأطلق معصيتهم للرسل بأنهم عصوا هودا معصية تكذيب لجنس الرسل فكانت المعصية لجنس الرسل كمعصية من قال: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[الملك 67: 9]. ومعصية من كذب وتولى قال تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى○الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[الليل 92: 15، 16] أي كذب

1- **الجامع (ت)**، ابواب صفة القيامة، باب: منه [حديث: شفاعتى لاهل الكبائر من امتى]، رقم الحديث: 2435، ص: 730

2- **الجامع (ت)**، ابواب صفة القيامة، باب: منه [حديث: تخيير النبى صلى الله عليه وسلم بين دخول نصف امته الجنة وبين الشفاعة واختياره الثانى]، رقم الحديث: 2441، ص: 732

بالخبر وتولى عن طاعة الأمر وإنما على الخلق أن يصدقوا الرسل فيما أخبروا ويطيعوهم فيما أمروا. وكذلك قال في فرعون: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَى﴾ [النازعات 79: 21]. فالتكذيب للخبر والتولي عن الأمر. وإنما الإيمان تصديق الرسل فيما أخبروا وطاعتهم فيما أمروا ومنه قوله:﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا ○ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل 73: 15، 16] . . . وقال فيمن يجور في المواريث: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء 4: 14]. فهنا قيد المعصية بتعدي حدوده فلم يذكرها مطلقة؛ وقال: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه 20: 121]. فهي معصية خاصة؛ وقال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران 3: 152] فأخبر عن معصية واقعة معينة وهي معصية الرماة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث أمرهم بلزوم ثغرهم وإن رأوا المسلمين قد انتصروا فعصى من عصى منهم هذا الأمر.[1]

لفظ معصیة، جب اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مطلق ہو اس میں کفر اور فسوق شامل ہیں۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ ...الخ﴾[الجن 72: 23] اور ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا...الخ ﴾[هود 11: 59] یہ معصیت رسولوں کی تکذیب ہے۔ قومِ عاد نے اپنے رسول کی تکذیب کی تھی اس معنی میں یہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا ...الخ ﴾[الملک 67: 9] لہٰذا یہاں معصیة، رسول کی تکذیب ہے اور اسی طرح یہ آیت ہے: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ○ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[الليل 92: 15،16] یعنی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبروں کی تکذیب کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے منہ پھیر لیا۔ اور اسی طرح فرعون کے بارے میں کہا گیا: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَى﴾[النازعات 79: 21] معصیة، جب ان معنوں میں جنسِ کفر ہے تو اسی میں یہ ارشاد بھی ہے: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى ○ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [القيامة 75: 31-32] چونکہ ایمان تصدیق بالرسل کا نام ہے اور ان تمام آیات میں تکذیب بالرسل کی خبر ہے اور اس تکذیب بالرسل میں یہ آیت ہے: ﴿ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[المزمل 73: 16] ... لیکن جب وراثت کے احکام میں فرمایا: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ

1- مجموعة الفتاویٰ، 4/44-45

مُهِينٌ﴾ [النساء 4: 14] تو یہاں معصیة، مطلق ذکر نہیں کیا بلکہ یہ حدود اللہ سے تجاوز کے ساتھ مقید ہے۔ اور فرمایا: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه 20: 121] تو یہاں بھی یہ خاص معاملے میں معصیة تھی اسی طرح سورة آل عمران آیت: ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ﴾ میں معصیة مطلق نہیں ہے بلکہ ایک معین واقعہ کے ساتھ مقید ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ایک درہ پر مامور کیا جب وہ سمجھے کہ فتح حاصل ہو رہی ہے تو وہ اپنی جگہ چھوڑ کر نیچے آ گئے لہٰذا یہ اس ایک خاص امر میں معصیت تھی (کفر نہیں تھا)۔

پھر خوارج، معتزلہ اور اہلِ سنت کے نزدیک مومن کی اصناف کے بارے میں ابن تیمیہؒ واضح کرتے ہیں:

(الخوارج)كانوا جهالا فارقوا السنة والجماعة؛ فقال هؤلاء: ما الناس إلا مؤمن أو كافر والمؤمن من فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات فمن لم يكن كذلك فهو كافر مخلد في النار... ومذهب هؤلاء باطل بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة... فجاءت بعدهم "المعتزلة" الذين اعتزلوا الجماعة بعد موت الحسن البصري وهم: عمرو بن عبيد وواصل بن عطا الغزال وأتباعهما فقالوا: أهل الكبائر مخلدون في النار كما قالت الخوارج ولا نسميهم لا مؤمنين ولا كفارا بل فساق ننزلهم منزلة بين منزلتين. وأنكروا شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته وأن يخرج من النار بعد أن يدخلها. قالوا: ما الناس إلا رجلان: سعيد لا يعذب أو شقي لا ينعم والشقي نوعان: كافر وفاسق... فيقال لهم كما أنهم قسموا الناس إلى مؤمن لا ذنب له وكافر لا حسنة له قسمتم الناس إلى مؤمن لا ذنب له وإلى كافر وفاسق لا حسنة له فلو كانت حسنات هذا كلها محبطة وهو مخلد في النار لاستحق المعاداة المحضة بالقتل والاسترقاق كما يستحقها المرتد؛ فإن هذا قد أظهر دينه بخلاف المنافق. وقد قال تعالى في كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء 4: 116] فجعل ما دون ذلك الشرك معلقا بمشيئته. ولا يجوز أن يحمل هذا على التائب؛ فإن التائب لا فرق في حقه بين الشرك وغيره. كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[الزمر 39: 53] فهنا عمم وأطلق لأن المراد به التائب وهناك خص وعلق. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ○ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ

ذهبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ○ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ○ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[فاطر 35: 32- 35] . فقد قسم سبحانه الأمة التي أورثها الكتاب واصطفاها ثلاثة أصناف: ظالم لنفسه ومقتصد وسابق بالخيرات... فإنه ليس أحد من بني آدم يخلو عن ذنب؛ لكن من تاب كان مقتصدا أو سابقا؛ كذلك من اجتنب الكبائر كفرت عنه السيئات؛ كما قال تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء 4: 31] فلا بد أن يكون هناك ظالم لنفسه موعود بالجنة ولو بعد عذاب يطهر من الخطايا؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر: أن ما يصيب المؤمن في الدنيا من المصائب مما يجزئ به ويكفر عنه خطاياه كما في الصحيحين... وأيضا فقد تواترت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في أنه يخرج أقوام من النار بعد ما دخلوها وأن النبي صلى الله عليه وسلم يشفع في أقوام دخلوا النار. وهذه الأحاديث حجة على الطائفتين.[1]

خوارج، اہلِ السنہ والجماعہ سے الگ ہو گئے ہیں کیونکہ ان کے مطابق لوگ مومن ہیں یا کافر۔ مومن وہ ہے جو تمام شرعی واجبات ادا کرتا ہے اور حرام کردہ امور سے اجتناب کرتا ہے اور جو ایسا نہیں کرتا وہ کافر ہوتا ہے اور کافر مخلد فی النار ہے... ان کا مذہب قرآن وسنت کے بکثرت دلائل سے باطل ہے ... پھر ان کے بعد معتزلہ آئے جو اہل السنہ والجماعہ سے الگ ہو گئے انہوں نے کہا کہ اہلِ کبائر مخلدون فی النار ہیں۔ یہ اہلِ کبائر کو نہ مومن کہتے ہیں نہ کافر بلکہ فاسق کہہ کر انہیں منزلہ بین المنزلتین ٹھہراتے ہیں اور ان کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کا انکار کر کے جہنم میں داخلے کے بعد وہاں سے نکالے جانے کا انکار کرتے ہیں۔ یہ معتزلہ کہتے ہیں کہ لوگ دو طرح کے ہیں، سعید جنہیں عذاب نہ ہو گا یا شقی جن پر انعام نہ ہو گا اور شقی دو قسم کے ہیں کافر اور فاسق۔ معتزلہ کو (ان کی تردید میں) یہ کہا جاتا ہے کہ جس طرح خوارج نے لوگوں کو تقسیم کیا کہ مومن وہ ہے جس کا کوئی گناہ نہ ہو اور کافر وہ ہے جس کی کوئی نیکی نہ ہو۔ اسی طرح تم نے لوگوں کو تقسیم کیا کہ مومن وہ ہے جس کا کوئی گناہ نہ ہو اور کافر و فاسق وہ ہے جس کی کوئی نیکی نہ ہو۔ اب اگر کوئی تمام نیکیوں کے اکارت ہونے پر مخلد فی النار ہے تو اسے مرتد کی طرح قتل کا مستحق ہو جانا چاہیے لیکن اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء 4: 116] یعنی شرک کے علاوہ ہر گناہ (کی مغفرت) اللہ کی مشیت کے ساتھ معلق ہے۔ لہٰذا اس آیت کو

1- مجموعة الفتاوىٰ، 326-324/4

صرف تائب پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دوسری آیت جس میں فرمایا: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ ...الخ﴾[الزمر 39: 53] یہاں تائب پر اللہ کی مغفرت کی خبر دی گئی ہے۔ یہ آیت عام اور مطلق ہے اور پہلی آیت اللہ کی مشیت کے ساتھ خاص اور معلق ہے۔ اور یہ آیت: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ ...الخ﴾[فاطر 35: 32- 35] بتاتی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے وہ امت جسے کتاب کا وارث بنایا اور منتخب کیا اس میں مومنین کی تین اصناف ہیں: ایک ظالم لنفسه، دوسرے مقتصد اور تیسرے سابق بالخیرات... کوئی بنی آدم گناہ سے خالی نہیں ہے۔ مقتصد اور سابق وہ ہیں جو کبائر سے اجتناب کرتے ہیں اور ان کی خطائیں مٹادی جاتی ہیں جیسا کہ فرمایا: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ ...الخ﴾[النساء 4: 31] جبکہ ظالم لنفسہ وہ ہیں جن سے جنت کا وعدہ کیا گیا ہے لیکن اس عذاب کے بعد جو ان کے گناہوں کو ختم کر دے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن دنیا میں کوئی تکلیف اور مصیبت یہاں تک کہ کانٹا بھی چبھتا ہے تو اس کے بدلے اس کی خطائیں معاف کر دی جاتی ہیں... اور احادیثِ متواترہ سے بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہنم میں داخل ہونے والے مومنین کی شفاعت کریں گے یعنی یہ احادیث دونوں گروہوں پر حجت ہیں۔

محمد عبدہ نے توبہ کرنے والے اور توبہ نہ کرنے والے مومنین کی جو تفریق کی ہے وہ بھی مذہب اہل السنہ والجماعہ کے موافق نہیں ہے کیونکہ اہلِ سنت کے نزدیک مومن گناہ پر تائب ہو یا نہ ہو وہ مومن رہتا ہے۔ تائب ہونے والے مومن کو گناہ پر سزا نہ ہوگی جبکہ تائب نہ ہونے والے مومن کے گناہ اللہ چاہے تو بغیر عذاب کے معاف کر دے اور اگر چاہے تو عذاب دینے کے بعد معاف فرمائے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے جنت میں داخل فرمادے۔

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وهذا أمر متفق عليه بين المسلمين أن ((الوعيد)) في الكتاب والسنة لأهل الكبائر موجود ولكن الوعيد الموجود في الكتاب والسنة قد بين الله في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أنه لا يلحق التائب بقوله: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[الزمر 39: 53] أي لمن تاب. وقال في الآية الأخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء 4: 116] فهذا في حق من لم يتب فالشرك لا يغفر وما دون الشرك إن شاء الله غفره وإن شاء عاقب عليه.[1]

اس امر پر مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ کتاب وسنت میں گناہوں پر وعید موجود ہے۔ کتاب وسنت

1- مجموعة الفتاویٰ، 361/6

ہی واضح کرتے ہیں کہ جو تائب ہو جائے اسے وعید لاحق نہ ہو گی۔ یہ آیت ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ ... الخ﴾[الزمر 39: 53] اس کے لیے ہے کہ جو توبہ کرے اور یہ آیت﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ... الخ ﴾ [النساء 4: 116] اس کے حق میں ہے جو توبہ نہ کرے۔ اللہ تعالیٰ شرک ہر گز معاف نہیں فرمائے گا اور اس کے علاوہ جو گناہ چاہے معاف کر دے یا اس پر سزا دے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ مبحث ہذا میں اہلِ سنت کے عقیدہ پر قائم نہیں ہیں۔ انہوں نے معصیة سے مطلق گناہ مراد لے کر اہلِ سنت اور معتزلہ کے اختلاف کو لفظی بتایا ہے جو کہ تطبیق کی ایک فاسد کوشش ہے۔ احادیثِ شفاعت کی رو سے اہلِ سنت لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا صدقِ دل سے اقرار کرنے والے کے لیے ایمان کو آخرت میں نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں لیکن محمد عبدہ نے اہلِ سنت پر تنقید کرتے ہوئے خوارج و معتزلہ کی طرح معصیت سے اجتناب کو نجات کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

ملائکہ، جنات اور ابلیس

ملائکہ، جنات اور ابلیس کے بارے میں محمد عبدہ نے جو تشریح بیان کی ہے، اس کا خلاصہ نکات کی صورت میں درج ذیل ہے:

- ملائکہ، انسان کے اندر خیر کی طرف مائل کرنے والی قوت ہے۔ دل میں آنے والے اچھے خیالات، خواطرِ خیر ملائکہ ہیں۔[1]
- خواطرِ خیر کا محل روح ہے تو ملائکہ ارواح الناس ہیں۔[2]
- وحی کا فرشتہ، روح الوحی ہے جس سے اللہ تعالیٰ انبیا کی عقول و معارف کی مدد کرتے ہیں۔[3]
- ابلیس، دل میں آنے والے برے خیالات، انسان کے اندر اسے شر پر آمادہ کرنے والی قوت اور خواطرِ شر ہیں۔[4]
- ابلیس وہ قوت ہے جو انسان کو عملِ خیر سے روکتی ہے اور اس کے اندر تنازع و کشمکش پیدا کرتی ہے۔[5]
- شیطان انسان کی شر کے لیے استعداد ہے جیسا کہ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[البلد 90: 10] یہ انسان کے لیے دو راستوں میں سے ایک راستہ ہے۔[6]
- خواطرِ شر کا محل روح ہے تو شیطان ارواح الناس ہیں۔[7]
- جن وہ ہیں جو ہماری نگاہوں سے مخفی ہیں ہم ان کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہم ان کا اثر اپنے نفس میں محسوس کرتے ہیں

1- تفسیرالمنار، 70/2، 240/3
2- ایضاً، 220/1-224
3- ایضاً، 307/1
4- ایضاً، 70/2، 240/3
5- ایضاً، 220/1-224
6- ایضاً، 344/5
7- تفسیرالمنار، 220/1-224

جیسا کہ ہر انسان کے لیے ایک شیطان ہوتا ہے اور یہ شیطان ایک قوت ہے جو برائیوں پر ابھارتی ہے۔[1]

- جن خوردبینی جرثومے ہیں جو مختلف امراض کا سبب ہوتے ہیں۔[2]

اهل السنة و الجماعة کا موقف

محمد عبدہ کا ملائکہ وشیاطین کے بارے میں موقف ملحد فلاسفہ کی تقلید ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے:

> ملحد فلاسفہ ((ملائکہ)) کو صالحہ قویٰ نفس اور ((شیاطین)) کو خبیث قویٰ نفس کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملائکہ کا (حضرت آدم علیہ السلام کو) سجدہ، قویٰ کی عقل کے لیے اطاعت ہے اور شیطان وہ قویٰ خبیث ہے جس نے عقل کی نافرمانی کی اسی طرح کے مقالات قرامطہ، باطنیہ اور گمراہ متکلمین کے ہیں۔[3]

ملائکہ: اہلِ سنت ملائکہ پر ویسے ہی ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ ان کے بارے میں قرآن وسنت میں خبر دی گئی ہے۔ علامہ ابن ابی العزؒ نے ایمان بالملائکہ کی جو شرح بیان کی ہے، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[4] ملائکہ اللہ کے مکرم بندے ہیں جو اللہ کے احکام کی تعمیل میں سرگرم رہتے ہیں۔ انہیں جو حکم دیا جاتا ہے اس کی نافرمانی نہیں کرتے ان میں سے ہر ایک کا مقام اور ٹھکانا مقرر ہے۔ یہ اللہ کی طرف سے مختلف امور پر مامور ہیں۔ پہاڑ، بادل، بارش، رحمت، بندوں کی حفاظت اور ان کے اعمال لکھنا، روح قبض کرنا، قبر میں سوال کرنا، جہنم کا انتظام اور اس میں اہلِ جہنم کو عذاب دینا، جنت کا انتظام اور اس میں اہلِ جنت کو نعمتوں کی فراہمی وغیرہ سب ملائکہ کے سپرد ہے۔ یہ ملائکہ اللہ کا بڑا لشکر ہیں۔ ان میں وہ بھی ہیں جو اللہ کی تسبیح و تقدیس میں مصروف رہتے ہیں اللہ کے عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں، اس کی عبادت میں مشغول رہتے ہیں اور اللہ کی عبادت و اطاعت میں تقصیر نہیں کرتے۔ ملائکہ کے سردار فرشتے جبریل علیہ السلام، میکائیل علیہ السلام اور اسرافیل علیہ السلام ہیں۔ جبریل موکل بالوحی ہیں، وحی کہ جس میں قلوب وارواح کی حیات کا انحصار ہے اور میکائیل کے سپرد بارش کا انتظام ہے جس پر زمین اور نباتات وحیوانات کی زندگی کا انحصار ہے اور اسرافیل کو نفخ فی الصور کی ذمہ داری دی گئی ہے جس سے موت کے بعد مخلوق کی حیات ہوگی۔ یہ تمام ملائکہ اللہ کی خلق وامر میں اس کے پیغامبر ہیں عالم میں تدابیرِ الٰہی کے مطابق زمین پر نازل ہوتے اور آسمان پر چڑھتے ہیں ان کی اصل تعداد سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ ہر روز ستر ہزار فرشتے بیتِ معمور میں داخل ہوتے ہیں اور ایک مرتبہ یہاں آنے والے فرشتے کی دوبارہ باری نہیں آتی۔ قرآن مجید، ملائکہ کے اوصاف، اصناف اور مراتب کے ذکر سے بھرا ہوا ہے ان کا ذکر قرآن مجید میں اکرام کے ساتھ کیا گیا ہے اور انہیں علو، طہارت، قوت واخلاص کی صفات سے متصف بتایا گیا ہے اور اسی طرح بہت سی احادیثِ مبارکہ ہیں جن میں ملائکہ کے شرف، اہلِ ایمان کے لیے

1- تفسیرجزءعم، ص:186-187

2- تفسیرالمنار، 81/3

3- مجموعة الفتاویٰ، 469/2-470

4- الانبیاء 26:21-27

ان کی دعائیں اور مختلف امور پر ان کی ماموریت کا ذکر موجود ہے۔ پس ملائکہ پر ایمان، ایمان کے پانچ ارکان میں سے ایک ہے۔[1]

جنات اور ابلیس: محمد عبدہ نے ملائکہ کی طرح جنات اور ابلیس میں بھی فلاسفہ کا موقف اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ امام رازیؒ لکھتے ہیں:

> اکثر فلاسفہ نے جنوں کے وجود کا انکار کیا ہے جبکہ جمہور اہلِ ملل اور انبیا کی تصدیق کرنے والوں نے جنوں کے وجود کا اعتراف کیا ہے... ان جنات میں سے بعض خیر پر ہیں جو نیکیوں کو پسند کرتے ہیں اور بعض شر پر ہیں جو برائیوں کو پسند کرتے ہیں۔ ان کی تعداد، انواع اور اصناف کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ ان میں بھی توالد و تناسل کا سلسلہ موجود ہے... ان میں سے شر پر جن شیطان کہلاتے ہیں جو برے خیالات اور وسوسے انسانوں میں ڈالتے ہیں... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انس و جن دونوں کی طرف مبعوث کیے گئے ہیں۔ جن بھی انسانوں کی طرح مکلف ہیں یہ ہماری باتیں سنتے ہیں اور ہماری زبان بھی سمجھتے ہیں... جنوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن سنا تھا اور ایمان لائے تھے... پہلے بھی انسان جنات کے شر سے پناہ مانگا کرتے تھے جیسا کہ جمہور کا قول ہے کہ جاہلیت میں جب کوئی سفر پر جاتا تو کہتا کہ میں یہاں کے شر سے یہاں کے سردار کی پناہ طلب کرتا ہوں اور اس میں وادی کے انس و جن دونوں کے شریر نفوس سے پناہ طلب کرنا شامل ہوتا... جن آگ سے تخلیق کیے گئے ہیں... ان میں مومن اور کافر دونوں جن ہوتے ہیں اور ان کے لیے بھی جنت و جہنم اور ثواب و عقاب کی وعید و وعدہ ہے۔[2]

امام رازیؒ کی طرح امام ابن تیمیہؒ نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ جاہل فلاسفہ اور اطبا نے جنات کا انکار کیا ہے جبکہ قرآن و حدیث سے ان کا وجود ثابت ہے ان پر بھی رسولوں کی اطاعت واجب اور شرک حرام ہے۔ جن، ابلیس کا قبیلہ ہے ان میں سے شریر ابلیس کا لشکر ہیں جو کہ شیاطین ہیں اور انسانوں کو شر کی ترغیب دیتے ہیں[3]۔ یوں ابلیس و جنات کے حوالے سے اہلِ سنت کا مذہب قرآن و سنت میں مذکور اخبار پر ایمان رکھنا ہے۔[4]

1- **شرح العقيدة الطحاوية**، ص:299-301؛ نیز دیکھئے: کتاب ہذا، ص:388-391؛ **شرح العقائد النسفية**، ص:142؛ **العقيدة الواسطية**، ص:6-7؛ **شرح المقاصد**، 62/5-63؛ **القول الفصل**، ص:42-43 ؛قرآن مجید میں ملائکہ کے ذکر پر درج ذیل آیاتِ کریمہ ملاحظہ کیجئے: البقرة2:97، 285؛ آل عمران 3:18، 123-125؛ الانفال 8:50؛ التوبة 9:40؛ النحل16:49-50؛ الانبياء 21:19، 20،28؛ السجدة 32:11؛ الاحزاب 33:43؛ الصافات37:1-3، 8؛ الزمر 39:75؛ المؤمن40:7 ؛ الشوریٰ 42:5؛ الزخرف 43:19؛ النجم 53:5، 6، 26؛ التحريم 66:6؛ التكوير 81:19-20؛ عبس 80:16؛ الانفطار 82:10-12؛ المطففين 83:21؛ القدر 97:4

2- **مفاتيح الغيب**، 28/31-34

3- دیکھئے: **مجموعة الفتاویٰ**، 6/175-178، 10/20-21

4- دیکھیے: **الفصل**، 3/179-182؛ آیاتِ کریمہ اور احادیث کے لیے رجوع کیجیے: البقرة 2: 168-169، 268؛ النساء 4: 117-121؛ الانعام 6: 121، 130؛ ابراهيم 14: 22؛ الحجر 15: 26-42؛ الكهف 18: 50؛ النور 24: 21؛ الشعراء 26: 95، 221-

الحاصل، محمد عبدہ نے مسلّم التبوت امورِ دینیہ کی جملہ تأویلات میں اہلِ سنت کے اجماعی موقف کے برعکس روش اختیار کی ہے۔ فلاسفہ و معتزلہ کا راستہ اپناتے ہوئے انہوں نے احادیث و آثار سے اس حد تک اعراض برتا ہے جو صریحاً انکارِ حدیث کے مترادف ہے۔ **اهل السنة والجماعة** نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان و شرح کے تارک سے برأت کا اظہار کیا ہے جیسا کہ امام طحاویؒ لکھتے ہیں:

> **ولا من يدعى شيئاً يخالف الكتاب والسنة واجماع الامة...ونحن براء الى الله من كل من خالف الذى ذكرناه وبيناه ونسال الله تعالىٰ أن يثبتنا على الايمان ويختم لنا به ويعصمنا من الاهواء المختلفة والآراء المتفرقة والمذاهب الردية مثل: المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم من الذين خالفوا السنة والجماعة وحالفو الضلالة ونحن منهم براء وهم عندنا ضلال وأردياء.**[1]
>
> ہم اس کی تصدیق نہیں کرتے جو کتاب و سنت اور اجماعِ امت کے خلاف کسی چیز کا دعٰوی کرتا ہے... ہم اللہ تعالیٰ کے سامنے برأت اور بیزاری کا اظہار کرتے ہیں ہر اُس شخص سے جو اس عقیدہ کا مخالف ہے جسے ہم نے ذکر اور بیان کیا ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ ہمیں ایمان پر ثابت قدم رکھے، اسی پر ہمارا خاتمہ کرے، دین سے اختلاف رکھنے والی خواہشاتِ نفسانی اور متفرق آراء سے ہماری حفاظت فرمائے، مہلک مذاہب سے ہمیں محفوظ رکھے جیسا کہ مشبہ، معتزلہ، جہمیہ، جبریہ اور قدریہ وغیرہ جنہوں نے **اهل السنة والجماعة** کی مخالفت کی ہے اور گمراہی سے دوستی کرلی ہے، ہم ان سب سے بیزار ہیں اور ہمارے نزدیک یہ گمراہ اور مہلک ہیں۔



223؛ الزخرف 43: 36-38؛ الاحقاف 46: 29-32؛ الجن 72: 1-17؛ **الجامع الصحيح (ب)**، باب صفة ابليس و جنوده، رقم الحديث:3269-3295، ص: 544-548؛ باب ذكر الجن و ثوابهم و عقابهم، رقم الحديث: 3296، ص: 548؛ باب خير مال المسلم ...، رقم الحديث:3303، 3304، ص: 549-550؛ كتاب فضائل القرآن، باب فضل سورة البقرة، رقم الحديث: 5010،ص:898؛ **الجامع الصحيح (م)**، كتاب صفات المنافقين و احكامهم، باب تحريش الشيطان...، رقم الحديث: 7103-7110، ص:1224-1226؛ **الجامع (ت)**، ابواب تفسير القرآن، باب و من سورة الزخرف، رقم الحديث: 3258، ص:966؛ باب و من سورة الجن، رقم الحديث: 3323، 3324، ص:987-988؛ **السنن (ن)**، باب الاستعاذة من شر الشياطين الانس، رقم الحديث: 5509، ص:1029؛ باب الاستعاذة من عين الجان، رقم الحديث: 5494، ص:1026

1- **العقيدة الطحاوية**، ص:31-32

باب ششم

تفسیرِ قرآن میں فقہی رجحان

فصل اول: عبادات

فصل دوم: معاملات

فصل سوم: عقوبات

فصل اول: عبادات

اللہ کی عبادت، بندگی و اطاعت انسان کا مقصدِ تخلیق ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [1] "میں نے انسانوں اور جنوں کو اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا"۔﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [2] "اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم پرہیزگار بنو"۔ تمام انبیا کرام علیہ السلام کی دعوت کا مرکزی نکتہ بھی انسانوں کو بندگیٔ رب کی طرف بلانا تھا۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [3] "ہم نے ہر امت میں پیغمبر بھیجا (اور اس کے ذریعے سے بتادیا) کہ اللہ ہی کی عبادت کرو اور طاغوت کی بندگی سے بچو" نیز فرمایا: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [4] یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ فیصلہ کر دیا ہے۔ یہ حکم دے دیا ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کی جائے۔ اسی طرح فرمایا: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [5] یعنی لوگوں کو یہی حکم دیا گیا ہے کہ وہ سوائے الٰہِ واحد کے کسی کی عبادت نہ کریں، اس (اللہ) کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔

پس اللہ تعالیٰ جو معبودِ واحد، الٰہ واحد ہے، بندوں پر اس کا حق ہے کہ وہ صرف اُسی کی عبادت کریں۔ احادیث میں بھی اسی تعلیم پر زور دیا گیا ہے۔

> عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ؟» قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: «أَنْ يُعْبَدَ اللهُ وَلَا يُشْرَكَ بِهِ شَيْءٌ» قَالَ: «أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟» فَقَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: «أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ». [6]
>
> حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے معاذ! کیا تو جانتا ہے کہ اللہ کا بندوں پر کیا حق ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ اور اس کو رسول بہتر جانتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ وہ اسی کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تو جانتا ہے کہ بندوں کا اللہ پر کیا حق ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ حق یہ

1- الذاريات 51: 56

2- البقرة 2: 21

3- النحل 16: 36؛ هود 11: 2، 50، 61، 84؛ المومنون 23: 23، 32

4- بنی اسرائیل 17: 23

5- التوبة 9: 31

6- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الايمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، رقم الحديث: 145، ص: 36

ہے کہ اللہ ان کو عذاب نہ دے۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى أَنْ يُعْبَدَ اللهُ وَيُكْفَرَ بِمَا دُونَهُ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَحَجِّ الْبَيْتِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ.[1]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسلام کی بنیاد پانچ (ستونوں/امور) پر ہے یہ کہ اللہ کی عبادت کی جائے ، اس کے سوا (دوسرے تمام معبودوں) کا انکار کر دیا جائے۔ نماز قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا۔

عبادت ایک وسیع، جامع اور ہمہ گیر دینی اصطلاح ہے۔ امام ابن تیمیہؒ سے پوچھا گیا، عبادت کیا ہے اور اس کی فروع کیا ہیں اور کیا تمام مجموعۂ دین اس میں داخل ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے اس کا مبسوط و مفصل جواب دیا جو معروف رسالہ **العبودية** میں مذکور ہے، فرمایا:

عبادت ایک جامع اسم ہے۔ اقوال، اعمال، باطن، ظاہر ہر اس چیز کے لئے جس سے اللہ کی محبت اور رضا حاصل ہوتی ہے۔ پس صلوٰۃ، صوم، زکوۃ، حج، صدق، ادائے امانت، والدین کے ساتھ نیکی، صلہ رحمی، ایفائے عہد، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، کفار و منافقین سے جہاد، ہمسایہ، یتیم، مسکین، مسافر، مملوک اور مویشیوں سے حسنِ سلوک، دعا، ذکر، قرأتِ قرآن اور اسی طرح کے امور، عبادت ہیں۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت، اللہ کا خوف، اس کی طرف رجوع، دین میں اس کے لئے اخلاص، اس کے حکم پر صبر اور نعمت پر شکر، قضا پر رضا اور اس پر توکل، اس کی رحمت کی امید اور عذاب سے خوف اور اسی طرح کے امور سب اللہ کی عبادت ہیں... پس یوں تمام دین عبادت میں داخل ہے۔[2]

مولانا مودودیؒ نے عبادت کے وسیع تصور میں پوری انسانی زندگی اطاعتِ الٰہی کے تابع کرنے کو عبادت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ چنانچہ آپؒ لکھتے ہیں:

اسلام، انسان کی پوری دنیوی زندگی کو عبادت میں تبدیل کر دینا چاہتا ہے۔ اس کا مطالبہ یہ ہے کہ آدمی کی زندگی کا کوئی لمحہ بھی خدا کی عبادت سے خالی نہ ہو۔ لا الہ کا قرار کرنے کے ساتھ ہی یہ بات لازم آجاتی ہے کہ جس اللہ کو آدمی نے اپنا معبود تسلیم کیا ہے اس کا عبد بن کر رہے اور بندہ بن کر رہنے کا نام ہی عبادت ہے۔[3]

اس کے بعد مولانا مودودیؒ واضح کرتے ہیں کہ نماز، روزہ، زکوۃ، حج کی عبادات اس لئے فرض کی گئی ہیں کہ انسان کی پوری

1- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب الايمان، باب بيان اركان الاسلام، رقم الحديث: 112، ص: 29

2- ابن تيمية، تقى الدين احمد بن عبدالحليم، **العبودية**، ص: 37- 38، 43

3- سید ابوالاعلیٰ مودودی، **اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر**، ص:17

زندگی عبادت میں تبدیل ہو سکے۔ لکھتے ہیں:

> ان سے وہ مخصوص ذہنیت بنتی ہے اور اس سے ایک خاص کردار کی تشکیل ہوتی ہے۔ منظم عادات و خصائل کا وہ پختہ سانچہ بنتا ہے جس پر اجتماعی نظام کی وہ بنیادیں استوار ہوتی ہیں جن کے بغیر انسان کی زندگی کسی طرح عباداتِ الٰہیہ میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اسی بنا پر ان کو ارکانِ اسلام قرار دیا گیا ہے یعنی یہ وہ ستون ہیں جن پر اسلامی زندگی کی عمارت قائم ہوتی اور قائم رہتی ہے۔[1]

سعید حوی اپنی تالیف میں اسی وسیع اور جامع تصورِ عبادت کو ایک مختلف انداز میں یوں پیش کرتے ہیں کہ عام معنی میں مسلمان کا ہر قول و عمل جو صالح نیت سے رضائے الٰہی کے لئے اور شرع کے موافق ہو تو وہ عبادت ہے۔ اسلام میں عبادت کا تصور، ایک مسلمان کی فکری، عقلی، بدنی و مالی تمام طاعات پر مشتمل ہے جس سے وہ اللہ کی رضا اور اجر حاصل کرتا ہے[2]۔ جبکہ خاص معنی میں عبادت کا اطلاق صلوٰۃ، صوم، اعتکاف، زکوٰۃ، حج، عمرہ و قربانی پر کیا جاتا ہے۔ یہ شعائر و طاعات کا وہ مجموعہ ہیں جنہیں اظہارِ خضوع اور تقرب الی اللہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔[3]

علمِ فقہ میں عباداتِ اسلام کے مقام و اہمیت کے بارے میں ڈاکٹر یوسف القرضاوی یوں بیان کرتے ہیں:

> عبادات وہ شعائر ہیں جن کی صورت، اوصاف اور کیفیات شرع میں محدود اور مخصوص ہیں انہیں جس طرح مقرر کیا گیا ہے اسی طرح ادا کرنے سے قبول ہوں گی۔ یہ عبادات **صلوٰۃ، صیام، زکوٰۃ اور حج** ہیں۔ اور یہی چاروں شعائرِ اعظم ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے **شہادتین** کے بعد اسلام کے ارکان، مضبوط بنیادیں اور ستون فرمایا ہے۔ فقہی تقسیم میں ان کے لئے **عبادات** کا اسم **مخصوص** ہے جو **معاملات** کے مقابل استعمال ہوتا ہے۔[4]

احکامِ عبادات سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں محمد عبدہ کا اسلوب اور فقہی رجحان سطورِ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

احکامِ عبادات اور مفتی محمد عبدہ

محمد عبدہ کسی ایک فقہی مسلک کے پابند نہیں ہیں۔ وہ بالعموم متعلقہ مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے احادیث اور علما و فقہاء کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور پھر ایک آزاد مجتہد کی حیثیت میں اپنا قول پیش کرتے ہیں۔ ♠

1- **اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر**، ص:88

2- سعید حوی، **الاساس فی السنة وفقهها** (القسم الثالث: **العبادات فی الاسلام**)، 1/ 15

3- **الاساس فی السنة**، 1/ 8- 9

4- یوسف القرضاوی، **العبادة فی الاسلام**، ص: 316

♠ - نوٹ: محمد عبدہ نے صلوٰۃ کی روح اور مسلمانوں کی زندگی میں اس کے ثمرات و اثرات بیان کئے ہیں نیز محض ظاہری افعال بجالانے کے بجائے صلوٰۃ کے مقصودِ حقیقی تک رسائی پر بھی توجہ دلائی ہے لیکن خاص طور پر صلوٰۃ کے طور پر فقہی احکام بیان نہیں کئے۔

احکامِ صوم

آیاتِ کریمہ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ○ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ○ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1] کی تفسیر میں محمد عبدہ نے روزے سے متعلقہ احکام بیان کئے ہیں۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ ان آیات کی رو سے جو رمضان کو صحیح سالم حالت میں پائے اس کے لئے روزے رکھنا مشروع ہے۔ جسے سفر اور ایسا مرض لاحق ہو جس سے شفاء کی امید ہو اس پر قضا مشروع ہے، اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت اور قضا کی عزیمت ہے اور جو مسلسل حالتِ مشقت میں ہو اس پر فدیہ مشروع ہے[2]۔ اس کے بعد انہوں نے روزے کے ضمنی مسائل بیان کئے ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔

- مریض اور مسافر کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ روزے معینہ تعداد میں فرض ہیں، یہ تعداد ایام رمضان ہے۔ وہ مریض اور مسافر جو ان ایام میں روزہ نہ رکھ سکیں ان پر قضا واجب ہے[3]۔ روزہ نہ رکھنے کی رخصت صرف شدید مشقت والے مرض کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ ایسے امراض جن میں روزہ رکھنے سے مرض کے بڑھنے یا صحت یابی کی مدت میں اضافہ ہو سکتا ہو، بھی اس رخصت میں شامل ہیں کیونکہ مرض کا بڑھنا اور صحت یابی کے دورانیہ میں اضافہ ضرر کی ایک صورت ہے۔[4]
- سفر کی حالت میں روزے کے احکام کے حوالے سے وہ بیان کرتے ہیں کہ سفر مطلق اور عام ہے خواہ سفر طویل ہو یا قصیر اور خواہ سفرِ معصیت ہو۔ سفر کی وہ مسافت جس میں نماز قصر کی اجازت ہے وہ تین دن کا پیدل سفر / تین فرسخ / تین میل اور ایک میل بھی روایات میں موجود ہے لہٰذا سفر ایک میل بھی ہو تو قصر ہے۔ اس پر اتفاق ہے کہ جس سفر میں قصر نماز مباح ہوتی ہے اس سفر میں روزہ رکھنا بھی مباح ہے۔[5]

محمد عبدہ نے سفر کی مسافت میں فقہائے اربعہ میں سے کسی کا قول اختیار نہیں کیا۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ مسافت جس پر مسافر کا حکم لاگو ہوتا ہے سولہ (16) فرسخ یعنی اڑتالیس (48) میل ہے۔ احناف کے نزدیک اٹھارہ (18) فرسخ یعنی چون (54) میل ہے۔ ایک (1) برد چار (4) فرسخ کا جبکہ ایک (1) فرسخ تین (3) میل کے برابر ہوتا ہے۔ روایات کی روشنی میں اہلِ حدیث حضرات نے نو (9) میل اور ظاہریہ نے تین (3) میل مسافت شمار کی ہے اور بعض حضرات نے ایک (1) میل کا قول بھی اختیار کیا ہے۔[6]

1- البقرة 2: 183- 185

2- **تفسير المنار**، 2/ 134

3- ایضاً، 2/ 121

4- ایضاً، 2/ 121

5- ایضاً، 2/ 122

6- تفصیل کے لئے دیکھیے: ابن حجر عسقلانی، **بلوغ المرام من ادلة الاحكام مع شرح صفي الرحمٰن مباركپوري**، ص: 101؛ الصنعانی، محمد بن اسماعیل، **سبل السلام الموصلة الى بلوغ المرام**،2/ 104- 107؛ ابن رشد، محمد بن احمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،

محمد عبدہ کے بقول یہاں سفر چونکہ مطلق ہے اس لئے سفرِ معصیت بھی اس میں شامل ہے [1]۔ یعنی حالتِ سفر میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عام ہے خواہ مسافر حرام تجارت کے لئے سفر کرے یا ڈاکہ و چوری کے لئے یا اسی طرح دیگر گناہوں کے لئے۔ اس مسئلہ میں محمد عبدہ نے احناف کا قول اپنایا ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ نے وہ سفر جس میں شریعت روزہ نہ رکھنے کی رخصت دیتی ہے پر یہ شرط عائد کی ہے کہ سفر مباح امور کے لئے ہو حرام یا ارتکابِ معاصی کے لئے نہ ہو۔ [2]

حالتِ سفر میں روزہ افطار کرنے کے بارے میں محمد عبدہ کہتے ہیں کہ کچھ حضرات کے نزدیک جس نے مقیم ہونے کی حالت میں روزہ کی نیت کی اور صبح اس حالت میں کی کہ وہ روزہ سے تھا اور اس صائم نے دن کے درمیان سفر شروع کیا تو اس کے لئے جائز نہیں کہ اس دن روزہ افطار کرے بلکہ وہ اس دن اپنا روزہ پورا کرے گا اور اگلے دن روزہ نہ رکھنا مباح ہو گا۔ محمد عبدہ کے بقول یہ بات درست نہیں بلکہ وہ مسافر کے لئے روزہ افطار کرنے کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں۔ خواہ اس نے رات میں روزہ کی نیت کی ہو اور سفر حالتِ صوم میں شروع کیا ہو۔ [3]

ایسا مسافر جس نے حالتِ صوم میں سفر شروع کیا، اس کے بارے میں محمد عبدہ نے حنبلی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ حنابلہ اس صائم کو جس نے زوال سے پہلے یا بعد میں سفر شروع کیا روزہ افطار کرنے کی مطلق اجازت دیتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مطابق اسے اس دن کا روزہ پورا کرنا ہو گا البتہ اگر شدید مشقت درپیش ہو تو اسے روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے۔ [4]

- مریض اور مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے یا نہیں؟ اس حوالے سے محمد عبدہ نے بیان کیا ہے کہ بعض اہلِ ظاہر جو کہتے ہیں کہ درج بالا آیت کی رو سے مریض اور مسافر پر لازم ہے کہ وہ روزہ نہ رکھیں اور اگر انہوں نے روزہ رکھ لیا تو بھی ان پر بعد میں قضا واجب ہے۔ اہلِ ظاہر کا یہ قول درست نہیں ہے۔ بلکہ اگر مریض اور مسافر روزہ رکھ لیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اور اگر نہیں رکھا تو قضا لازم ہے۔ نیز جو طاقتور ہو اس کے لئے فطر پر صوم افضل ہے اور جسے صوم میں مشقت ہو اس کے لئے فطر افضل ہے یعنی اس کے لئے رخصت قبول کرنا صوم سے افضل ہے۔ [5]

محمد عبدہ، اس مسئلہ میں کہ اگر مریض و مسافر روزہ رکھ لیں تو ان کا فرض ادا ہو جائے گا، ظاہریہ کے برعکس ائمہ اربعہ کے ساتھ ہیں۔ [6]

البتہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے یا نہ رکھنا اس پر محمد عبدہ نے احناف اور مالکیہ کا قول اپنایا ہے۔ حنابلہ کا نہیں۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک اگر مسافر کو سفر میں مشقت معلوم نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے۔ جبکہ حنابلہ کے مطابق خواہ مشقت ہو یا نہ ہو روزہ رکھنا

1/ 120- 123؛ **كتاب الفقه**، 1/ 429؛ وهبة الزحيلى، الدكتور، **الفقه الاسلامى وادلته**، 2/ 1342- 1344، 1350، 1355- 1357؛ 3/ 1694- 1695

1- **تفسير المنار**، 2/ 122

2- دیکھئے: **كتاب الفقه**، 1/ 430؛ **الفقه الاسلامى**، 2/ 1345- 1346، 1350، 3/ 1696

3- **تفسير المنار**، 2/ 122

4- دیکھئے: **كتاب الفقه**، 1/ 521- 522؛ **الفقه الاسلامى**، 3/ 1695- 1696

5- **تفسير المنار**، 2/ 122- 123

6- دیکھئے: **بداية المجتهد**، 1/ 216- 218؛ **الفقه الاسلامى**، 3/ 1696- 1698

مکروہ ہے۔[1]

- احکامِ فدیہ کی ذیل میں محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں ضعیف افراد اور ایسے مریض جن کی صحت کی کوئی امید نہ ہو شامل ہیں۔ نیز وہ لوگ جن کا دائمی و مستقل طور سے پیشہ مشقت طلب کام پر مشتمل ہو جیسے چٹانوں کے پتھر کاٹنے، اٹھانے والے، کان کن اور اسی طرح وہ مجرم اور قیدی جنہیں شدید مشقت والے کاموں کا حکم دیا گیا ہو، اگر ان لوگوں کے لئے روزہ میں کام کے ساتھ شدید مشقت اور تنگی ہو تو انہیں بھی فدیہ کا اختیار ہے۔ اس میں حاملہ اور مرضعہ بھی شامل ہیں۔ شوافع کہتے ہیں کہ حاملہ اور مرضعہ پر فدیہ اور قضا دونوں واجب ہیں جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ان پر فدیہ ہے قضا نہیں ہے۔ شیخِ کبیر پر فدیہ ہے قضا نہیں ہے اور شوافع کا یہی مسلک ہے۔[2]

حاملہ اور مرضعہ کے لئے فدیہ کے حکم میں محمد عبدہ نے مسالک اربعہ میں سے کسی کو اختیار نہیں کیا۔ کیونکہ فقہ مالکی کے مطابق حاملہ فدیہ دے گی اور مرضعہ قضا کرے گی۔ احناف کے نزدیک حاملہ اور مرضعہ دونوں پر فدیہ نہیں، قضا ہے خواہ بچے یا اپنی جان کو نقصان پہنچنے کے اندیشے سے روزانہ نہ رکھا ہو۔ حنبلی و شافعی فقہاء کے مطابق اگر حاملہ اور مرضعہ نے بچے کی جان کے خوف سے روزہ نہ رکھا تو ان پر قضا اور فدیہ دونوں ہیں لیکن اگر اپنی جان کی ہلاکت کے خوف سے یا اپنی اور بچے دونوں کے خطرے کے سبب روزہ نہ رکھا تو صرف قضا ہے فدیہ نہیں ہے۔ محمد عبدہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کو ترجیح دی ہے کہ حاملہ و مرضعہ پر قضا واجب نہیں ہے دونوں فدیہ دیں گی۔[3]

فدیہ کا حکم، مسالکِ اربعہ کے مطابق اس کے لئے ہے جو کبھی اور کسی صورت میں روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو۔ ان میں شیخ فانی یعنی بوڑھے افراد اور وہ مریض شامل ہیں جنہیں صحت یابی کی امید نہ ہو۔ ایسے حضرات پر احناف اور شوافع کے نزدیک فدیہ واجب اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔[4]

البتہ وہ لوگ جو شدید مشقت والے پیشوں سے وابستہ ہیں ان کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ سحری کے وقت روزے کی نیت کو لیں پھر اگر انہیں شدید بھوک یا پیاس سے اپنی جان کی ہلاکت یا نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو روزہ افطار کر لیں لیکن بعد میں قضا روزے رکھنا ہوں گے۔[5]

- کرۂ ارض پر آفتاب کے طلوع وغروب کا ایک نظام جاری ہے۔ اس کے تحت زمین کے مختلف حصوں میں آفتاب کے طلوع وغروب کے اوقات اور دورانیہ مختلف ہے کہیں طلوع وغروب میں محض چند گھنٹوں کا فرق ہوتا ہے کچھ علاقوں میں یہ فرق دلوں اور ہفتوں تک بڑھ جاتا ہے یہاں تک کہ بعض علاقوں میں آفتاب کے طلوع اور غروب کے درمیان کا دورانیہ کئی مہینوں

1- دیکھئے: بداية المجتهد، 1/ 215- 219؛ الفقه الاسلامی، 3/ 1696

2- تفسير المنار، 2/ 127- 128

3- الفقه الاسلامی وادلته، 3/ 1700- 1701، 3/ 1744- 1745؛ بداية المجتهد، 1/ 219- 220

4- دیکھئے: بداية المجتهد، 1/ 218- 220؛ كتاب الفقه، 1/ 520- 523؛ الفقه الاسلامی، 3/ 1698- 1702، 3/ 1744- 1745

5- دیکھئے: الفقه الاسلامی، 3/ 1702

پر محیط ہوتا ہے۔ چونکہ روزہ رکھنے اور افطار کرنے کا وقت نمازِ فجر و مغرب کے وقت کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے وہ علاقے جہاں کئی دنوں اور مہینوں پر محیط دن اور اسی طرح راتیں ہوتی ہیں وہاں سحر وافطار کے اوقات کی تعیین میں فقہاء نے اجتہاد کیا ہے۔

اس مسئلہ میں محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ بہت طویل دن اور قصیر راتوں، بہت طویل راتوں اور قصیر دن والے علاقوں کے لئے فقہاء نے کہا ہے کہ وہ قریبی ملک کے اوقات یا مکہ و مدینہ کے اوقاتِ کار کا اندازہ کر کے اس کے مطابق سحر وافطار کر لیں۔ علما کے اس حوالے سے اور بھی اقوال ہیں چونکہ اس پر نص نہیں ہے لہٰذا اقوالِ فقہاء میں سے کسی قول پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے۔[1]

احکامِ زکوٰۃ

زکوٰۃ سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں محمد عبدہ نے انفاق کی ترغیب اور اس کے فوائد پر زور دیا ہے۔ لیکن فقہی احکام بیان نہیں کئے۔

مثلاً آیت ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[2] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ بخل، اللہ کے بندوں پر قساوت اور اھواء و شھوات کی طرف میلان کا منبع ہے جو ایمان کے ساتھ ایک دل میں جمع نہیں ہو سکتا۔ جو شخص اللہ پر ایمان رکھتا ہے اس پر لازم ہے کہ اللہ کی محبت و رضا حاصل کرنے کے لئے، اوامر پر عمل اور نواھی سے اجتناب کرے۔ جو فرد نماز قائم کرتا ہے وہ خود پر کئے گئے اللہ کے فضل و کرم کو فراموش نہیں کرتا لہٰذا جو نعمتیں اللہ نے اسے دی ہیں انہیں ضرورت مندوں پر خرچ کرتا ہے پس خیر کے راستوں میں مال خرچ کرنا ایمان کی علامت ہے۔[3]

اسی طرح آیت ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...الخ﴾[4] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ نماز وہ مضبوط سہارا ہے جس سے انسان ایمان کو مضبوطی سے تھام لیتا ہے۔ اس کو نفس مناجاتِ الٰہی کی طرف بلند ہوتا ہے۔ زکوٰۃ فقراء واغنیاء کے مابین ایسا تعلق قائم کرتی ہے جس سے وہ ایک جسم کی مانند امتِ واحدہ ہو جاتے ہیں۔ دنیا میں مسلمانوں کی نصرت و غلبہ اور آخرت میں سعادت کے لئے صلوٰۃ اور زکوٰۃ دو اہم وسائل ہیں۔[5]

زمینی پیداوار پر زکوٰۃ کے حوالے سے آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ...الخ﴾[6] کی تفسیر میں محمد عبدہ کہتے ہیں کہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر طرح کی زمینی پیداوار پر زکوٰۃ فرض ہے... جبکہ آیت واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ ہر اس رزق میں سے جو اللہ نے ہمیں نعمت عطا کی ہے۔ برابر ہے کہ اسے ہم نے ہاتھوں کی کمائی سے کمایا ہو یا وہ زمین کی نباتات و معادن سے ہمارے لئے نکلے۔ یہ سب اللہ کا فضل ہیں اور انہیں خرچ

1- تفسیر المنار، 2/ 131- 132

2- البقرة 2: 43

3- تفسیر المنار، 1/ 242

4- البقرة 2: 110

5- تفسیر المنار، 1/ 343

6- البقرة 2: 267

کر کے اللہ کا شکر ادا کرنا ہم پر واجب ہے۔ آیت نے نہ تو چیز مخصوص کی ہے نہ ہی مقدار متعین کی ہے۔ بلکہ اسے اللہ کا شکر میں مومن کی رغبت کے سپرد کیا ہے۔[1]

لیکن انفاق اور ادائیگی زکوٰۃ کی ترغیب کے ساتھ محمد عبدہ نے کتبِ فقہ اور فقہاء پر زبردست تنقید کی ہے۔ جیسا کہ آیت ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ ... وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ...الخ﴾[2] کی تفسیر میں مذکور ہے:

مال کو راہِ حق میں خرچ کرنا ارکانِ بر میں سے رکنِ عظیم ہے اور ایمان کی نشانیوں میں سے واضح نشانی ہے۔ اسی لئے صحابہ کرام کا مانعینِ زکوٰۃ سے محاربہ پر اجماع ہے۔ لیکن جو لوگ دین وایمان کی معرفت نہیں رکھتے اور ان کتابوں کی تقلید کرتے ہیں جنہیں مرنے والے لکھ گئے ہیں اور ان کتب کو پھیلاتے ہیں وہ دین کے نام پر عمداً زکوٰۃ سے منع کرتے ہیں اور ان کتب کی تعلیم سے حقوقِ ثابتہ میں مانع ہوتے ہیں ... اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ایک سال گزرنے اور نصاب کا ذکر نہیں کیا۔ صرف روح دین اور مقصد بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایتائے زکوٰۃ ایمان کی نشانی جبکہ ترکِ زکوٰۃ نفاق کی علامت ہے۔ سنت نے اخذ زکوٰۃ کی کیفیت، مقدار اور اس کے تمام احکام واضح کر دیئے ہیں ... لیکن ان لوگوں نے خود لکھی گئی کتب کی عبارتوں کو دین کا ماخذ اور منبع بنالیا ہے۔ ان میں سے کوئی لکھتا ہے کہ مال کی ملکیت پر پورا ایک سال گزر جائے زکوٰۃ تب واجب ہوتی ہے۔ پھر ان عبارتوں کا اطلاق اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ فرد مال کو سال پورا ہونے سے ایک دو دن قبل اپنی بیوی کو ہبہ کر دیتا ہے جو چند دن بعد اُسے اپنے شوہر کو واپس کر دیتی ہے۔ اس طرح وہ کہتا ہے کہ مجھ پر بحسبِ کتبِ فقہ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ وہ خود کی بنائی ہوئی کتاب سے، کتاب اللہ، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حکمتِ دین کو منہدم کرتا ہے اور پھر بھی یہ گمان رکھتا ہے کہ وہ مومن اور مسلم ہے، عالم وفقیہ ہے اور مومنین پر اسی کی تقلید واتباع واجب ہے ... پس اے اہلِ فطرتِ سلیمہ! یعنی جنہوں نے فقہ سے اپنی فطرت کو فاسد نہیں کیا یہی وہ لوگ ہیں جو اللہ کے دین کو منہدم کرتے ہیں۔[3]

اسی طرح آیت ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ...الخ﴾[4] کی تفسیر میں وہ کہتے ہیں:

قرآن کتاب ہدایت ہے جو ارواح کو مخاطب کرتا ہے۔ یہ جذبِ خیر اور ہدایت کے لئے کتب فقہ وغیرہ سے بہت بہتر تاثیر رکھتا ہے۔ کتب فقہ، فنون کی کتابیں ہیں جن میں جامع مانع

1- تفسیر المنار، 3/ 61

2- البقرة 2: 177

3- تفسیر المنار، 2/ 94- 95

4- آل عمران 3: 180

تعریفات اور اندازے لگائے گئے ہیں۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد عبدہ نے تفسیر میں زکوٰۃ کا نصاب، شرائط، مصارف اور اموال و معادن و نباتات کے حوالے سے احکام زکوٰۃ بیان نہیں کئے البتہ کتبِ فقہ کو بلا تخصیص تنقیص کرتے ہوئے گویا قاری کو معرفتِ احکام کے لئے ان کی طرف رجوع سے متنبہ کیا ہے۔

احکامِ حج و عمرہ

تفسیر مفتی محمد عبدہ میں حج و عمرہ کے حوالے سے مذکور احکام میں سے چند حسبِ ذیل ہیں۔

- آیت ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2] کی تفسیر میں محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے اس امت کے صاحبِ استطاعت پر حج کا وجوب ثابت ہے۔ استطاعت ایک فرد کا حج کے لئے قادر ہونا ہے۔ جو لوگوں کے حالات اور بیت اللہ سے قرب و بعد کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ ہر مکلف خواہ وہ عامی ہو یا عالم اپنے حالات کو زیادہ بہتر جانتا ہے... بعض حضرات کے نزدیک استطاعت صحتِ بدن اور چلنے کی قدرت کا نام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے زادِ سفر اور سواری پر قادر ہونا مراد ہے اور بعض نے راستے کے پر امن ہونے کی شرط بیان کی ہے۔ لیکن انہوں نے ارضِ حرم میں امن کی شرط ذکر نہیں کی کہ وہ قطعی پر امن جگہ ہے۔ جبکہ اس زمانے میں سیاسی اغراض کے سبب وہاں ہر کوئی مامون نہیں ہے۔[3]
- وہ شخص جو مالی و بدنی استطاعت رکھتے ہوئے فریضہ حج ادا نہیں کرتا اس کے بارے میں محمد عبدہ کا نکتہ نظر، یہ ہے کہ وہ روایات جن میں استطاعت کے باوجود حج نہ کرنے پر وعید ہے، ان میں سے بعض ضعیف اور بعض موضوع ہیں۔ وہ مزید بیان کرتے ہیں کہ ان روایات سے اہلِ فقہ واثر نے حج کے واجب علی الفور ہونے پر استدلال کیا ہے اور بعد والوں نے حج کے واجب علی التراخی ہونے پر استدلال کیا ہے۔ احتیاط یہ ہے کہ مستطیع حج کو بغیر صحیح عذر کے مؤخر نہ کرے[4]۔ نیز آیت ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[5] میں ان کے نزدیک کفر سے مراد اس بات کا انکار کرنا ہے کہ یہ پہلا گھر ہے جسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عبادت کے لئے بنایا اور اللہ تعالیٰ نے حج اور عبادت کے لئے اس طرف رخ کرنا فرض کیا۔[6]

جمہور علما نے وہ روایات جن میں استطاعت کے باوجود فریضہ حج ادا نہ کرنے والے شخص کے بارے میں وعید ہے، کو قبول کرتے ہوئے ان سے فرضیتِ حج پر استدلال کیا ہے۔[7]

1- **تفسیر المنار**، 4/ 209- 210

2- آل عمران 3: 97

3- **تفسیر المنار**، 4/ 9-10؛ فقہائے اربعہ کے ہاں استطاعت کی تعریف وتفصیل کے لئے دیکھیے: **کتاب الفقه**، 1/ 573- 575؛ **الفقه الاسلامی**، 3/ 2082- 2094

4- **تفسیر المنار**، 4/ 11

5- آل عمران 3: 97

6- **تفسیر المنار**، 4/ 11

7- دیکھیے: **الجامع (ت)**، ابواب الحج، باب ماجاء من التغليظ فی ترک الحج، رقم الحديث: 812، ص: 267؛ **احکام القرآن**، 2/

امام ابن الجوزی نے آیت ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾ کی تفسیر میں صحابہ وتابعین کے اقوال ذکر کئے ہیں جن کی رو سے آیت ہذا میں کفر سے مراد درج ذیل صورتیں ہیں:

(i) حج کی فرضیت کا اعتقاد نہ رکھنا۔

(ii) ادائیگیٔ فریضہ حج پر ثواب کی امید اور ترک پر سزا کا خوف نہ رکھنا۔

(iii) حکمِ الٰہی کا انکار کرنا۔

(iv) حج کرنا ممکن ہو جائے لیکن اُسے ادا کئے بغیر مر جانا۔

(v) بیت اللہ کے حوالے سے نازل شدہ آیات کی تکفیر کرنا۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ وتابعین آیت ہذا میں کفر کا اطلاق اس شخص پر بھی کرتے تھے جو استطاعت کے باوجود حج ادا کئے بغیر مر جائے۔

اسی طرح علامہ طیبیؒ، حدیث "جس کے پاس زادِ راہ اور سواری ہو جو اسے بیت اللہ تک پہنچا دے اور وہ حج نہ کرے تو پھر خواہ وہ یہودی مرے یا نصرانی (ترمذی)" کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس کی وفات یہود یا نصرانی حالت میں ہو کیونکہ اللہ نے جس کا حکم دیا تھا اس نے اسے ترک کر دیا اور معصیت میں منہمک رہا۔ اس سے حج کی شان وعظمت کا اظہار کیا گیا ہے۔ اور اس کی نظیر یہ قولِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران 3: 97] اس آیت میں ترکِ حج کے فعل کی شدت و سختی کے لئے کفر کا اسم وضع کیا گیا ہے۔[2]

شاہ ولی اللہؒ اس حدیثِ نبوی کے حوالے سے فرماتے ہیں:

> یہ اس لئے کہ اسلام کے ارکان میں سے کسی رکن کا ترک کر دینا ملتِ اسلام اور دینِ اسلام سے خارج ہو جانے کے برابر ہے اب رہی یہ بات کہ حج نہ کرنے والے کو یہود و نصاریٰ سے کیوں تشبیہ دی گئی اور نماز نہ پڑھنے والوں کو مشرکوں سے کیوں تشبیہ دی گئی تو اس کا سبب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ نماز پڑھا کرتے تھے لیکن حج نہیں کیا کرتے تھے اور مشرکینِ عرب حج کیا کرتے تھے نماز نہیں پڑھا کرتے تھے۔[3]

- محمد عبدہ عمرہ کو نفلی عبادت قرار دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عمرہ کے بارے میں احادیث باہم متعارض ہیں لہٰذا احادیث کی رو سے یہ واجب نہیں ہے بلکہ نفلی عبادت ہے۔ بعض حضرات نے عمرہ کو سنت کہا ہے لیکن متبادر معنی یہی ہیں کہ عمرہ خوشی سے کی

308؛ الفقه الاسلامی، 3/ 2070- 2076

1- زاد المسیر، ص: 212

2- الطیبی، شرف الدین الحسین بن عبداللہ، الکاشف عن حقائق السنن، 6/ 1944

3- شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، مترجم: مولانا ابو العلاء محمد اسماعیل، 2/ 159

جانے والی ایک نفلی عبادت ہے۔[1]

صحابہ وتابعین اور فقہائے امت نے عمرہ کو اپنی خوشی سے ادا کی جانے والی نفلی عبادت قرار نہیں دیا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول عمرہ کے وجوب پر ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک "**باب وجوب العمرة وفضلها**" کے الفاظ سے عمرہ کے واجب ہونے کی صراحت ملتی ہے[2]۔ شافعیہ اور حنابلہ نے عمرہ کا حکم حج کی طرح زندگی میں ایک بار فرض جبکہ مالکیہ اور حنفیہ نے زندگی میں ایک مرتبہ عمرہ ادا کرنے کو سنتِ مؤکدہ بیان کیا ہے۔[3]

- محمد عبدہ نے حج کے یہ ارکان بیان کئے ہیں: احرام، وقوفِ عرفہ، طوافِ کعبہ، سعی صفا و مروہ، حلق یا تقصیر۔ ارکانِ عمرہ کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ مذکورہ ارکان میں سے ماسوائے وقوفِ عرفہ سب عمرہ کے ارکان ہیں[4]۔ محمد عبدہ نے یہاں فقہ شافعی کا تتبع کیا ہے۔[5]

- آیت ﴿**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ... الخ**﴾[6] کی تفسیر میں محمد عبدہ بیت اللہ کی عمارت اور حجرِ اسود کے شرف و عظمت پر مبنی روایات کی تردید کرتے ہوئے انہیں اسرائیلی خرافات اور قصہ گو حضرات کے قصے قرار دیتے ہیں۔ اُن کے بقول اس آیت سے ظاہر ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام واسماعیل علیہ السلام نے اللہ کی عبادت کے لئے اس گھر کو تعمیر کیا لیکن قصہ گو اور ان کی اتباع کرنے والے مفسرین وہ باتیں بیان کرتے ہیں جو قرآن نے بیان نہیں کیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ گھر بہت قدیم ہے حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے بعد انبیا علیہم السلام نے اس کا حج کیا، طوفانِ نوح علیہ السلام کے وقت اسے آسمانوں پر اٹھالیا گیا اور پھر دوسری مرتبہ زمین پر اتارا گیا۔ یہ سب روایات متناقض و متعارض ہیں اس لئے فاسد ہیں اور یہ قرآن کے ظاہر کے خلاف ہیں اس لئے بھی فاسد ہیں... اور یہی قصہ گو کہتے ہیں کہ حجرِ اسود جنت کے یاقوت یا زمرد میں سے ہے۔ یہ جنت کا پتھر ہے جو بہت سفید تھا لوگوں کے بوسہ لینے سے ان کے گناہوں کے سبب سیاہ ہو گیا۔ یہ تمام روایات اسرائیلی خرافات ہیں ... حجرِ اسود کا شرف، شرفِ معنوی ہے اور بیت اللہ کا شرف بھی معنوی ہے کیونکہ یہ اللہ کا گھر ہے یہ مراد نہیں کہ بیت اللہ کے پتھر تمام پتھروں سے افضل ہیں اور یہ جس جگہ پر ہے وہ تمام جگہوں سے افضل ہے ... یہ اسی طرح ہے جیسے انبیا کو ان کے جسم و لباس کی وجہ سے شرف حاصل نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے منتخب کئے جانے کے سبب شرف حاصل ہے۔[7]

1- **تفسير المنار**، 2/ 177، 178

2- دیکھئے: **بلوغ المرام**، ص: 163؛ **سبل السلام**، 2/ 471- 472؛ **الفقه الاسلامی**، 3/ 2075- 2076؛ **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الحج، باب وجوب العمرة و فضلها، ص: 285

3- **كتاب الفقه**، 1/ 615؛ **الفقه الاسلامی**، 3/ 2075- 2076

4- **تفسير المنار**، 2/ 178

5- دیکھئے: **كتاب الفقه** ، 1/ 577- 578، 616؛ **الفقه الاسلامی**، 3/ 2180

6- البقرة 2: 127

7- **تفسير المنار**، 1/ 377- 378

محمد عبدہ کے بیان کے برعکس روایات و آثار اس پر دلالت کرتے ہیں کہ بیت اللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کی تعمیر سے پہلے بھی دنیا میں موجود تھا۔ بیت اللہ کے قدیم ہونے اور انبیا کرام علیہم السلام کے طواف و حج کی روایات علمائے سلف و خلف نے قبول کی ہیں۔ روایات کے مطابق بیت اللہ تخلیقِ دنیا سے ایک ہزار سال قبل بنایا گیا تھا۔ حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ بیت اللہ بھی زمین پر اتارا گیا اور حضرت آدم علیہ السلام کو اس کے طواف کا حکم دیا گیا۔ انبیا کرام علیہم السلام نے بیت اللہ کا حج کیا ہے۔ طوفانِ نوح علیہ السلام کے وقت اللہ تعالیٰ نے اسے اوپر اٹھالیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بیت اللہ کی بنیادوں پر اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا حکم دیا گیا۔ بیت اللہ کی تعمیر فرشتوں نے اور حضرت آدم علیہ السلام نے بھی کی تھی۔ [1]

احادیث کی رو سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی جنت کے پتھروں میں سے ہیں۔

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَزَلَ الحَجَرُ الأَسْوَدُ مِنَ الجَنَّةِ وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ. [2]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حجرِ اسود جب جنت سے اتارا گیا تو دودھ سے زیادہ سفید تھا لیکن بنی آدم کے گناہوں نے اسے سیاہ کر دیا۔

عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ الرُّكْنَ وَالمَقَامَ يَاقُوتَتَانِ مِنْ يَاقُوتِ الجَنَّةِ طَمَسَ اللَّهُ نُورَهُمَا وَلَوْ لَمْ يَطْمِسْ نُورَهُمَا لأَضَاءَتَا مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ. [3]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رکن یمانی اور مقامِ ابراہیم جنت کے یاقوتوں میں سے دو یاقوت ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے نور کی روشنی بجھادی اور اگر اللہ تعالیٰ اسے نہ بجھاتا تو ان کی روشنی مشرق سے مغرب تک سب کچھ روشن کر دیتی۔

علامہ طیبیؒ نے حجرِ اسود اور مقامِ ابراہیم اور رکنِ یمانی کی فضیلت میں وارد احادیث نقل کرتے ہوئے ان کی شرح میں بیان کیا ہے کہ یہ جنت کے پتھر ہیں، زمینی اجزا اور جنت کے مابین جو مناسبت ہے اس سے ان کے شرف و کرامت کی ہمیں خبر دی گئی ہے۔ [4]

طوافِ کعبہ (حج و عمرہ میں واجب طواف، طوافِ قدوم، طوافِ وداع، نفلی طواف) میں حجرِ اسود کا استلام مشروع ہے جو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں امت میں معمول بہ ہے۔ [5]

1- دیکھئے: **زادالمسیر**، ص: 88؛ **تفسیر القرآن العظیم**، ص: 207؛ **الاساس فی السنة**، 6/ 2761؛ **الفقه الاسلامی**، 3/ 2381-2383

2- **الجامع (ت)**، ابواب الحج، باب ماجاء فی فضل الحجر الاسود والركن والمقام، رقم الحديث: 877، ص: 285

3- **الجامع (ت)**، ابواب الحج، باب ماجاء فی فضل الحجر الاسود والركن والمقام، رقم الحديث: 878، ص: 285

4- **الكاشف**، 6/ 1982- 1983

5- دیکھئے: **الجامع الصحيح (ب)**، كتاب الحج، باب استلام الحجر الاسود...، رقم الحديث: 1603، ص: 260؛ باب الرمل فی الحج والعمرة، رقم الحديث: 1606، ص: 260؛ باب تقبيل الحجر، رقم الحديث: 1610- 1611، ص: 261؛ باب من اشارة الى الركن

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجرِ اسود اور بیت اللہ کے شرف و عظمت میں وارد روایات کو امت نے قبول کیا ہے۔ بیت اللہ کی عمارت اور اس میں نصب حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کی فضیلت بھی امت میں مسلمہ ہے۔ محمد عبدہ کا یہ قول کہ بیت اللہ کی جگہ، پتھر اور حجرِ اسود کے بارے میں روایات، قصے و اسرائیلی خرافات ہیں لہٰذا یہ دیگر پتھروں اور جگہوں نے افضل نہیں، جمہور اہلِ علم اور تعاملِ امت کے خلاف ہے۔

مجموعی طور پر احکامِ عبادات میں محمد عبدہ کا اسلوبِ تفسیر، خود ان کے بیان کردہ اغراض و اہدافِ تفسیر کے منافی ہے۔ مقدمۂ تفسیر میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ مفسر کو اس طرح آیات کی تشریح کرنا چاہیے جس سے قرآن کا پیغام قاری کے دل میں جذب ہو جائے اور وہ قرآن کی تعلیمات، ہدایات و احکام سے سعادت کی راہوں پر چل پڑے۔

لیکن خود انہوں نے عام اور سہل اسلوب اختیار کرنے کے بجائے احادیث بیان کر کے ان پر تنقید و تردید بھی کی ہے۔ بکثرت اقوالِ فقہاء ذکر کر کے قاری کو حیران و سرگرداں چھوڑ دیا ہے۔ وہ کبھی ایک غیر معروف اور غیر معمول بہ قول اختیار کر کے ذخیرۂ فقہ کو قاری کے سامنے غیر اہم قرار دے دیتے ہیں۔ نیز انہوں نے بلا تخصیص کتبِ فقہ اور فقہاء پر تنقید کر کے قاری کو شکوک و شبہات میں مبتلا کیا ہے۔ لیکن خود جس مسئلہ میں چاہتے ہیں فقہائے اربعہ سے حسبِ منشا قول اخذ کر لیتے ہیں۔ احکامِ عبادات کے بیان میں انہوں نے کسی ایک مقررہ اصول کی پابندی نہیں کی۔ مثلاً حاملہ اور مرضعہ کے فدیہ صوم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول لیا ہے لیکن وجوبِ عمرہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے صرفِ نظر کر کے عمرہ کو نفلی عبادت قرار دیا ہے۔ حجرِ اسود کے جنت کا پتھر ہونے پر روایات کو قصے و اسرائیلی خرافات میں شمار کیا ہے۔ جبکہ حجرِ اسود کے جنت کا پتھر ہونے کی حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ہی مروی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بالعموم اپنی منشا کے مطابق احکام عبادات سے متعلق آیات کی تفسیر و تشریح بیان کرتے ہیں۔



...، رقم الحديث:1612، ص: 261 ؛ **بلوغ المرام**، ص: 175؛ **سبل السلام**، 532/2

فصل دوم: معاملات

دینِ اسلام جامع و کامل دستورِ عمل اور ضابطۂ حیات کی حیثیت میں تا قیامت انسانیت کے لئے اللہ تعالیٰ کا عظیم انعام اور رحمت ہے۔ انسانی زندگی کی وسعت و ہمہ گیریت کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس سے متعلق اس دینِ رحمت میں ہدایات و تعلیمات موجود نہ ہوں۔ جیسا کہ بیع و شراء میں حلال و حرام کی تعیین، مصارف میں جائز و ناجائز کی تمیز، حقوق ملکیت اور اس کی تحدید، اتلاف حقوق اور استحصال کی ممکنہ صورتوں کی ممانعت[1]، والدین، اولاد اور رشتہ داروں کے حقوق و فرائض، معمولاتِ زندگی میں میل جول اور افرادِ معاشرہ سے تعلقات میں اخلاقِ حسنہ کی تعلیم[2]، مرد و عورت کی حیثیت اور ان کے دائرۂ عمل کی وضاحت[3]، ازدواجی زندگی کے لئے احکامِ نکاح، زوجین کے باہمی حقوق و فرائض، اور ناگزیر صورتوں میں زوجین کے مابین علیحدگی کے احکام[4] وغیرہ۔

الغرض، دینِ اسلام انسان کے تمام دوائرِ حیات کا مکمل احاطہ کئے ہوئے ہے۔ عامۃ الناس کے لئے ان دینی تعلیمات و احکام کا بیان طبقۂ علما کی اہم اور نازک ذمہ داری ہے کیونکہ ان کی تعمیل میں اللہ کی اطاعت ہے جبکہ اعراض کا رویہ اختیار کرنا معصیت ہے جس سے دنیا و آخرت کی بربادی و ہلاکت یقینی ہے۔

فصلِ ہذا میں معاشرت و معیشت کے موضوعات میں سے تعددِ زوجات، طلاق، مساواتِ مرد و زن اور حرمتِ سود کا تفسیر مفتی محمد عبدہ سے اختصاصی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔

تعددِ زوجات

محمد عبدہ، اسلام میں مردوں کے لئے ایک سے زائد شادی کے جواز کو مصلحت و ضرورت کے ساتھ مشروط و مقید کرتے ہیں نیز اس کے مفسدات بیان کرتے ہوئے علما کو اس مسئلہ میں نظرِ ثانی کی دعوت دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک اسلام میں اصلاً ایک مرد کی ایک بیوی پر ہی ازدواجی زندگی کی عمارت قائم ہوتی ہے اور اسی سے ازدواجی زندگی کے مقاصد (سکونِ نفس، مودت و رحمت) کی تکمیل ہوتی ہے۔

آیت کریمہ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ

1- البقرۃ 2: 177، 188، 215، 264، 265، 267، 275- 280؛ آل عمران 3: 130؛ النساء 4: 8، 10، 29؛ المائدۃ 5: 90، 91؛ الانعام 6: 141، 152؛ الاعراف 7: 31؛ التوبۃ 9: 60؛ النحل 16: 71؛ بنی اسرائیل 17: 26، 27، 29، 30، 34، 35؛ الحج 22: 78؛ النور 24: 22؛ الفرقان 25: 67؛ الشعراء 26: 181- 183؛ الروم 30: 38- 39؛ الزخرف 43: 32؛ الذاریات 51: 19؛ المعارج 70: 24- 25؛ المطففین 83: 1- 3

2- النساء 4: 7- 12، 176، 36؛ الانعام 6: 151، 152؛ النحل 16: 90؛ بنی اسرائیل 17: 23- 25؛ العنکبوت 29: 8؛ الروم 30: 38؛ لقمٰن 31: 14، 15؛ الاحقاف 46: 15؛ الحجرات 49: 10- 12؛ الدھر 76: 8، 9؛ الفجر 90: 17- 20

3- النساء 4: 32، 34؛ التوبۃ 9: 71

4- البقرۃ 2: 187، 221، 223، 228- 237، 241؛ النساء 4: 3، 4، 19- 25، 35؛ المائدۃ 5: 5؛ النور 24: 3، 6- 10؛ الاحزاب 33: 49؛ الطلاق 65: 1، 2، 4، 5، 6

خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾[1] کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں:

> یعنی اگر تمہیں خوف ہو کہ تم بیویوں کے مابین عدل نہیں کر سکو گے تو تم پر لازم ہے کہ ایک ہی بیوی رکھو، دوسری یا ایک سے زائد شادیاں اس کے لئے مباح ہیں جسے پختہ یقین ہو کہ وہ عدل کرے گا اور عدل نہ کر سکنے میں اسے کوئی تردد، شک، وہم یا گمان نہ ہو۔ پس جب آیات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں تعددِ زوجات کی اجازت میں شدید تنگی پائی جاتی ہے۔ گویا یہ ایک ایسی ضرورت ہے جسے اقامتِ عدل کے پختہ یقین کی شرط کے ساتھ ضرورت مند کے لئے مباح کیا گیا ہے۔ پھر اس کے ساتھ جب تعددِ زوجات کی صورت میں سامنے آنے والے مفاسد دیکھیں تو جس گھر میں ایک سے زائد بیویاں ہوں وہاں کوئی نظام نہیں ہوتا اور اس میں فساد برپا رہتا ہے ہر ایک دوسرے کا دشمن نظر آتا ہے۔ اسی طرح اولاد بھی ایک دوسرے کی دشمن بن جاتی ہے۔ صدرِ اسلام میں تعددِ زوجات کے فوائد تھے۔ نسبی و صہری رشتوں کی وجہ سے حمیت و عصبیت کا فائدہ تھا اور عصرِ حاضر کی طرح اس میں نقصانات نہیں تھے۔ آج تعددِ زوجات کے نقصانات، ماں، بچوں اور اقرباء میں باہم عداوت و بغض کی صورتوں میں سامنے آتے ہیں۔[2]

پھر محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ تعددِ زوجات کے سبب اولاد کی درست تربیت نہیں ہوتی اور اس سے کئی مفاسد پیدا ہوتے ہیں مثلاً چوری، زنا، جھوٹ، خیانت اور دیگر عاداتِ قبیحہ یہاں تک کہ اولاد کے باپ کو اور باپ کے اولاد کو قتل کرنے، بیوی کے شوہر کو اور شوہر کے بیوی کو قتل کرنے کے واقعات بھی سامنے آتے ہیں۔ ان مفاسد کو ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ تعددِ زوجات کے مسئلہ میں علما کو خصوصی نظر کرنا چاہیے۔ "عدمِ عدل کے خوف میں تعددِ زوجات حرام ہے"۔[3]

محمد عبدہ مزید بیان کرتے ہیں:

خوشگوار اور کامیاب عائلی زندگی کے لئے ناگزیر ہے کہ شوہر کی صرف ایک بیوی ہو۔ تاہم افراد (مرد و عورت) کی مصلحت کی خاطر دوسری شادی کی ضرورت بھی پیش آسکتی ہے جیسا کہ بیوی بانجھ ہو اور اسے طلاق نہ دیتے ہوئے حصولِ اولاد کی وجہ سے دوسری شادی کرنا، یا بیوی سن یاس میں داخل ہو چکی ہو اور مرد ایک سے زیادہ بیوی و اولاد کی کفالت و تربیت پر قادر ہو یا شوہر شدت سے محسوس کرے کہ ایک بیوی کی موجودگی اس کی پاکدامنی کے لئے کفایت نہیں کر رہی کیونکہ بیوی اس کی ضرورت پوری کرنے کے لئے آمادہ نہ ہو یا بیوی کے ایامِ حیض کسی وجہ سے طویل ہوں تو یہ بات بھی شوہر کے لئے رکاوٹ بنتی ہے۔ ان حالات میں شوہر کے پاس دو ہی راستے ہیں زنا کرے یا دوسری شادی کرے۔ زنا میں دین، مال، صحت کا ضیاع ہے اور یہ شرط عدل کے ساتھ دوسری شادی کرنے کی نسبت زیادہ شر کا باعث ہے۔ اسی طرح جہاں مردوں کے مقابلے میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہو جیسا کہ جنگوں میں بکثرت مرد مارے جاتے ہیں تو بجائے

1- النساء 4: 3

2- تفسیر المنار، 4/ 284- 285

3- ایضاً، 4/ 285

اس کے کہ عور یں فاحشہ بن جائیں اس کی نسبت بہتر ہے کہ تعددِ زوجات کی راہ اختیار کی جائے۔ اگر رشتہ زوجیت سے خواتین کی کفالت ہو جائے تو مجبوری سے اس پیشہ (قحبہ گری) کو اختیار کرنے والی خواتین کی تعداد میں کمی آ جائے گی۔ ان ہی اسباب کی بنا پر تعددِ زوجات کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن مرد بالعموم اپنی شہوت کے سبب بغیر کسی حقیقی ضرورت کے اس طرف مائل ہو جاتے ہیں نہ کہ ان مصلحتوں پر عمل کرنے کی خاطر۔ بہر حال اسلام میں اصل مطلوب عدم تعدد ہے۔ اسلام میں تعددِ زوجات کی رخصت ہے، نہ تو یہ واجب ہے نہ مندوب اور (رخصت میں بھی) اسے شرطِ عدل کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ جو لوگ بغیر صحیح غرض وحاجت کے دوسری شادی کرتے ہیں وہ ظلم کرتے ہیں اس لئے ہم حکم لگاتے ہیں کہ یہ ذواقین جو ایک سے زیادہ شادیاں مجرد تمتع کی خاطر کرتے ہیں وہ سب سے پہلے خود پر ظلم کرتے ہیں کیونکہ کوئی شک نہیں کہ یہ اسلام میں حرام ہے۔ اس میں ظلم ہے جس سے گھر بگڑتے ہیں بلکہ امتیں بھی اس بگاڑ کی زد میں آتی ہیں اور لوگ اس سے غافل اپنی خواہشات کی اتباع میں لگے ہوئے ہیں۔[1]

جمہور اہلِ علم، قرآن کے اس حکم کو حرام قرار نہیں دیتے بلکہ اسے شرطِ عدل سے مشروط کرتے ہیں۔ ڈاکٹر فہد بن عبدالرحمٰن الرومی نے تعددِ زوجات کے جواز سے اپنی بہیمی اغراض کے تحت ایک فاسق کی طرح فائدہ اٹھانے والوں کو صحیح اسلام کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے ہوئے تعددِ زوجات کی عدم مشروعیت اور اس پر غیر منصوص قیود وارد کرنے والے حضرات کی تعقیب میں واضح کیا ہے:

> تمام علما مسلمین کا اس آیت سے تعددِ زوجات کے جواز پر اجماع ہے...اور اس بارے میں مسلمانوں کے تمام علما میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ جواز چار بیویوں تک ہے۔ اور اس کی روشنی میں صحابہ، تابعین اور ان کے بعد مسلمانوں نے جب چاہا اور دیکھا کہ وہ عدل پر قائم رہتے ہوئے ایک سے زیادہ شادیاں کر سکتے ہیں تو انہوں نے حکمِ الٰہی کو سامنے رکھتے ہوئے ان سب سے حسن معاملہ کیا... دشمنانِ اسلام بالخصوص بعض اہلِ یورپ نے تعددِ زوجات کی وجہ سے اسلام پر طعن کیا... اور اسی رو میں بہہ کر عصرِ حاضر کے مدرسۂ عقلیہ کے حضرات نے اس آیت کریمہ کی عجیب تفسیر بیان کی، اس سلسلے میں ان کا یہ خیال قابلِ گرفت ہے کہ یہ آیت تعدد کی مشروعیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعدد کے خلاف ہے۔ ان کے مطابق اس آیت سے تعدد کی عدم مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ نیز جب تک پہلی بیوی ضرورت پوری کرنے کے لئے موجود ہے اس وقت تک دوسری شادی جائز نہیں۔ اسی گروہ کے بعض حضرات نے اباحت کے اس دائرے کو ضرورت کے ساتھ محدود کیا ہے اور پھر ضرورت کے دائرے کو مزید اس طرف تنگ کیا ہے کہ ظلم وزیادتی کا مجرد خوف ہی تعدد کی تحریم کے لئے کافی ہے اور انہوں نے اس پر ایسی قیود عائد کی ہیں جن کے وجود کا انسان میں تصور نہیں ہو سکتا مگر وہ جو اللہ چاہے۔[2]

ڈاکٹر فہد الرومی تعددِ زوجات کے مفاسد کی تشہیر میں پوشیدہ مذموم مقصد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

1- **تفسير المنار**، 4/ 286- 292 (ملخص)

2- فهد بن عبد الرحمن الرومی، الدكتور، **منهج المدرسة العقلية الحديثة فى التفسير**، 1/ 668- 671

شیخ محمد عبدہ کا اس بات سے کیا مقصد ہے کہ تعددِ زوجات کے نتیجہ میں ایسے بچے پیدا ہوتے ہیں جو سل، چوری، زنا، کذب، خیانت و جبن جیسے جرائم و مصائب کے حامل ہوتے ہیں؟؟ اور ان کے شاگرد احمد مصطفیٰ المراغی کے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ تعددِ زوجات، مودت، رحمت اور سکون کے خلاف ہے؟؟ اور ان کے شاگرد سید رشید رضا کا یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ تعدد خلافِ اصل کمال ہے اور عائلی زندگی کے لئے سکونِ نفس، مودت و رحمت کے منافی ہے؟؟

وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ تعددِ زوجات پر اس حملہ کا راز کیا ہے؟ کیوں اس سے پیدا ہونے والے بچوں کے بارے میں کمتر اوصاف ذکر کئے گئے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں: عقلی مکتبۂ فکر کے یہ حاملین مساجد کے خطبوں، اپنے مجلات و صحائف اور علمی و عمومی مجلسوں میں تعددِ زوجات پر بحث کو خوب اچھالتے ہیں اور اسے بطور ایک عیب پیش کرتے ہیں جبکہ یہ اسلام کے محاسن میں سے ہے۔ یہ حضرات اپنے بیانات سے لوگوں کو تحدیدِ نسل کے دھوکے میں مبتلا کرتے ہیں حالانکہ نسل کی تحدید میں نقصان ہے۔ آج دشمنانِ اسلام مسلمانوں کی کثرت سے خوف کھاتے ہیں انہوں نے علم اور جدید نظریات و دراسات کی آڑ میں اس خطرے کی تلافی کا حل یوں تلاش کیا کہ مسلمانوں میں تحدید نسل کی فکر پھیلائیں... عالمِ عرب میں مصر، علمی اعتبار سے مقدم ہے۔ اور اس کے پاس مختلف میدانوں کے اہلِ علم ہیں جنہیں وہ دیگر عربی اور اسلامی ممالک میں بھیجنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر (تعددِ زوجات کے) ان زعماء نے اس ملک کے اہلِ علم کو اپنی بحثوں سے قائل کر لیا تو دیگر اسلامی ممالک میں اس فکر کی قبولیت کا امکان بسہولت ہو جائے گا۔ عالمی دشمن اور صہیونیت اس جہت سے غافل نہیں۔ انہوں نے مادیت کے دھوکہ کے تحت زعماءِ مسلمین کو اس ہدف کے حصول میں لگا دیا ہے... اور حق بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعددِ زوجات اور عدم تحدید نسل کو ہمارے لئے مشروع و مباح کیا ہے۔[1]

یوں محمد عبدہ نے اللہ کی عطا کردہ وسعت میں تنگی اور امرِ مباح میں تحریم کی فکر پیش کی ہے۔ نیز انہوں نے تعددِ زوجات سے ہونے والی کثرتِ نسل کو مفاسد پر محمول کیا ہے جس سے اعداءِ اسلام کے مذموم ایجنڈے (یعنی تحدید نسل) کی معاونت ہوتی ہے۔

ایک وقت میں دی گئی تین طلاقوں کا حکم

ناگزیر صورتوں میں زوجین کے مابین علیحدگی کے لئے دینِ اسلام نے طلاق کی گنجائش رکھی ہے۔ ہمارا موضوعِ بحث اس کے تفصیلی احکام نہیں ہیں اس لئے یہاں ہم صرف ایک وقت میں دی گئی تین طلاقوں کے حکم پر اکتفاء کریں گے۔

محمد عبدہ یکبارگی دی گئی تین طلاقوں کو تین شمار نہیں کرتے۔ وہ ان پر ایک طلاق کا حکم لگاتے ہوئے اسے طلاقِ رجعی قرار دیتے ہیں۔

آیت ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[2] کی تفسیر میں کہتے ہیں:

جو طلاق کتاب اللہ میں مشروع کی گئی ہے وہ طلاقِ رجعی ہے اس صفت اور اس عدد کے ساتھ، اور جہاں تک تعلق ہے طلاق بتہ بائنہ کا تو اس کا قرآن مجید میں ذکر نہیں کیا گیا۔ طلاقِ بائن کا

1- المدرسة العقلية، 1/ 680- 682 (ملخص)

2- البقرة 2: 229

حکم، لفظِ ثلاث سے یا طلاق کا لفظ تین مرتبہ دہرا کر ایک ہی وقت میں طلاق دینا، نہ تو آیت ہذا میں اس کا کوئی بیان ہے اور نہ ہی قرآن مجید کی کسی دوسری آیت سے یہ حکم اخذ ہوتا ہے۔ آیت میں جس طلاق کا بتایا گیا ہے وہ طلاقِ رجعی ہے جبکہ طلاقِ بائن کا کہیں ذکر نہیں کیا گیا... ایک کے بعد ایک دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد فرمایا گیا کہ اب دو راستوں میں سے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ یا تو بھلے طریقے سے روک لو یا اچھے طریقے سے رخصت کر دو یعنی طلاق دے دو۔ پس یہ رخصت کر دینا (تیسری) طلاق ہے۔ جس کے بعد بیوی اپنے شوہر کے لئے حلال نہیں رہتی... جو لوگ ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاقوں پر تین کے وقوع کا فتویٰ یا حکم لگاتے ہیں انہوں نے اپنے دین کو مذاق اور کھیل بنالیا ہے۔[1]

جمہور فقہاء کا موقف

جمہور فقہاء یکبارگی دی گئی تین طلاقوں کو تیسری طلاق شمار کرتے ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں:

جمهور فقهاء الامصار على أن الطلاق بلفظ الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة وقال أهل الظاهر وجماعة: حكمه حكم الواحدة ولاتأثيرللفظ فى ذلک.[2]

جمہور فقہائے امصار اس پر ہیں کہ لفظ ثلاث سے دی جانے والی طلاق کا حکم تیسری طلاق کا ہے۔ اہلِ ظاہر اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ اس کا حکم ایک طلاق کا ہے اور ان کے نزدیک اس میں لفظ کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔

طلاقِ رجعی اور طلاقِ بائن کے حوالے سے علامہ ابن رشدؒ لکھتے ہیں:

واتفقوا على أن الطلاق نوعان: بائن ورجعى وأن الرجعى هوالذى يملک فيه الزوج رجعتها من غير اختيارها وأن من شرطه أن يكون فى مدخول بها وانما أتفقوا على هذا لقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾الى قوله تعالىٰ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾وللحديث الثابت ايضا من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم أمره أن يراجع زوجته لماطلقها حائضا ولاخلاف فى هذا. وأماالطلاق البائن فانهم اتفقواعلى أن البيونة انما توجد للطلاق من قبل عدم الدخول ومن قبل عدد التطليقات ومن قبل العوض فى الخلع على اختلاف بينهم هل الخلع الطلاق أوفسخ؟[3]

1- تفسير المنار، 2/ 308، 312، 319

2- بداية المجتهد، 2/ 46

3- ايضاً، 2/ 45- 46

فقہائے کرام کا اتفاق ہے کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاقِ بائن اور طلاقِ رجعی۔ طلاقِ رجعی وہ ہے کہ جس میں شوہر کو بیوی کی مرضی کے بغیر رجوع کا اختیار ہوتا ہے۔اس کی شرط یہ ہے کہ بیوی مدخول بہا ہو... اور طلاقِ بائن،اس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ وہ طلاق ہے جو غیر مدخول بھا کو طلاق دینے اور تین طلاقوں کے بعد اور خلع کی صورت میں ہوتی ہے گو کہ اس پر اختلاف ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخِ نکاح۔

علامہ عبدالرحمٰن الجزیریؒ نے مذاہبِ اربعہ میں اس حکم کو یوں بیان کیا ہے:

طلاقِ بائن وہ ہے جو قبل از دخول دی جائے یا بعد از دخول دی جانے والی وہ طلاق جس میں تین کا عدد شامل ہو... پھر بے شک وہ طلاقِ بائن ہے جو تین مرتبہ ایک ہی وقت میں دے دی جائے اس کا اعتبار ہوگا اور بیوی شوہر کے لئے حلال نہ رہے گی جب تک کہ دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے اور اگر ایک یا دو مرتبہ طلاق دی تو یہ رجعی ہے۔[1]

اسی طرح الفقه الاسلامی وادلته میں مذکور ہے:

وتنفذ الطلقات الثلاث بالاتفاق سواء طلق الرجل المرأة واحدة بعد واحدة أم جمع الثلاث فی کلمة واحدة بأن قال: أنت طالق ثلاثا عند الجمهور خلافاً للظاهرية.[2]

تین طلاقیں بالاتفاق نافذ ہیں چاہے مرد، عورت کو ایک کے بعد ایک دے یا تینوں کو ایک کلمہ میں جمع کر کے کہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں جمہور کے ہاں برخلاف ظاہر یہ اور کچھ دیگر حضرات کے۔

اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا بکلمة واحدة أو بکلمات فی طهر واحد یکون آثما مستحقاًلعقوبة یراها القاضی لکن الطلاق یقع ثلاثا فی المذاهب الاربعة.[3]

1- کتاب الفقه، 4/ 283

2- الفقه الاسلامی، 9/ 6906

3- ایضاً، 9/ 6297

نوٹ: تین طلاقوں کو ایک قرار دینے والے حضرات اور ائمہ اربعہ کے دلائل و تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے: بلوغ المرام، ص: 260؛ روح المعانی، 2/ 137- 139؛ کتاب الفقه، 4/ 265- 286؛ الفقه الاسلامی، 9/ 6928- 6935؛ ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نے بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی جمہور کی رائے کو ترجیح حاصل ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی کو ایک ہی مرتبہ تین طلاقیں دے تو تین ہی واقع ہوتی ہیں۔البتہ اگر کوئی حاکم کسی ضعیف رائے کو ترجیح دے تو وہ قوی حکم ہو جاتا ہے اور اس سے اگر کوئی قانون بن جائے جیسا کہ بعض عرب ممالک میں یکبارگی دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دیا گیا ہے تو لوگوں کی سہولت، رشتہ زوجیت کو بچانے اور اولاد کی مصلحت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس (قانون) پر اعتماد کیا جاسکتا ہے بالخصوص اس دور میں جبکہ ہمارے ہاں لوگوں میں احتیاط اور خوفِ خدا بہت کم رہ گیا ہے۔(الفقه الاسلامی، 9/ 6934- 6935)

> جو آدمی اپنی بیوی کو ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے دے یا ایک ہی طہر میں تین طلاقیں دے دے تو وہ گناہ گار ہوتا ہے اور قاضی جو مناسب سمجھے اسے سزا دے لیکن ائمہ اربعہ کے ہاں تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

مسئلہ ہذا میں محمد عبدہ نے مذاہبِ اربعہ اور ان کے متبعین کا موقف اختیار نہیں کیا۔ چونکہ اس بارے میں دیگر اہلِ علم کی آراء وموقف موجود ہے لہٰذا انہوں نے دوسرے موقف کو ترجیح دی ہے۔ لیکن دلائل اور مسلسل تعامل کی موجودگی میں اہلِ علم پر طعن، تنقیص اور تحقیر کا رویہ ایک راست فکر مفسر کو زیب نہیں دیتا۔ محمد عبدہ نے تین طلاق سے تین کا حکم اخذ کرنے والے فقہاء کو دین کو کھیل اور مذاق بنانے والے حضرات شمار کیا ہے۔ ان کے اس اسلوبِ بیان سے عامۃ المسلمین کا امت کے ذخیرۂ فقہ اور فقہائے اربعہ سے متنفر اور ذہنی انتشار میں مبتلا ہونا بعید نہیں اور اس سے قاری کا ذہن اس طرف مائل ہوتا ہے کہ گزشتہ کئی صدیوں سے علمِ فقہ کی تعلیم اور اس سے احکامِ شرع کی توضیح میں مشغول اہلِ علم نعوذ باالله دین کو لھو و لعب بناتے رہے ہیں۔ اختلافی نکات و مسائل بشرطیکہ وہ حدودِ شرع میں ہوں، کی وضاحت میں احترام و اعتدال کی روش پر قائم رہنا اہلِ علم کا معمول بہ ضابطہ ہے جس سے انحراف کرنے والے حضرات کا فعل ممدوح نہیں مذموم ہوتا ہے۔

مساواتِ مرد و زن

محمد عبدہ نے تفسیر میں مرد و عورت کی مساوی حیثیت کا بھی ذکر کیا ہے۔ آیت ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[1] کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> تمام حقوق میں عورت مرد کے برابر ہے۔ سوائے ایک امر کے جسے اللہ تعالیٰ نے ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ سے تعبیر کیا ہے۔ پس وہ تمام امور جن کا مطالبہ شوہر بیوی سے کرتا ہے وہ تمام امور شوہر پر بھی بیوی کے حق کے طور پر واجب ہیں اسی لئے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں اپنی بیوی کے لئے ویسے ہی زینت اختیار کرتا ہوں جیسا کہ وہ میرے لئے مزین ہوتی ہے... شوہر اور بیوی باہمی حقوق و فرائض میں برابر ہیں جس طرح وہ جنسِ انسانیت میں مساوی ہیں۔ دونوں ذات، احساس، شعور اور عقل میں ایک دوسرے کی مانند ہیں۔ کیونکہ دونوں صاحبِ عقل اور مکمل انسان ہیں۔ وہ اپنے مصالح کے بارے میں سوچتے ہیں۔ دونوں کے پاس دل ہے جو محبت، کراہت اور نفرت کی کیفیات کا حامل ہے۔ عقدِ زوجیت کے بعد زندگی کو مسرور و سعید رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ زوجین ایک دوسرے کا احترام کریں اور باہمی حقوق ادا کریں۔[2]

پھر ﴿لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ آیت میں مذکور درجہ کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ عورت پر ایک چیز فرض کی گئی ہے جبکہ

1- البقرة 2: 228

2- تفسير المنار، 2/ 302- 303

مردوں پر بہت سی چیزیں فرض ہیں۔ یہ درجہ سربراہی ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "مرد عورتوں پر قوام ہیں اللہ نے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس لئے کہ وہ اپنے اموال خرچ کرتے ہیں "[1]۔ ازدواجی زندگی ایک اجتماعی زندگی ہے اور ہر اجتماع میں سربراہ ہونا ضروری ہے کیونکہ مختلف امور میں لوگوں کی آراء اور رغبت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس اختلاف کے حل کے لئے سب سربراہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مرد، سربراہی کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ مصالح کو قوت و مال سے نافذ کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ پھر مرد شرعی طور پر بھی عورت کی ڈھال ہوتا ہے وہ اس پر خرچ کرتا ہے اور اسی بنا پر بیوی سے معروف میں اطاعت کا مطالبہ ہوتا ہے۔[2]

اسی طرح آیت ﴿...مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...الخ﴾[3] کی تشریح میں فضیلت کی اقسام یوں بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض مردوں کو مردوں پر، بعض عورتوں کو عورتوں پر اور جنسِ رجال کو عورتوں پر اور جنسِ نساء کو مردوں پر فضیلت دی ہے۔ یہ فضیلت دو طرح کی ہے: ایک وہ فضل جسے کسب وجہد سے حاصل نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ خلق، قوت، بدن اور شرفِ نسب۔ اور دوسرا وہ جسے کسب وجہد سے حاصل کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مال وجاہ، علمِ نافع اور مناصب وعہدے وغیرہ۔[4]

لیکن مرد وعورت کو بشر ہونے کی حیثیت میں مساوی اور شرعی فرائض میں تفاوت کا ذکر کرنے کے ساتھ محمد عبدہ نے جانوروں کی عجیب مثال دیتے ہوئے مردوں کو فطری طور پر عورتوں سے زیادہ خوبصورت اور قوتِ عقل وصحتِ نظر میں عورتوں سے زیادہ مضبوط وکامل بھی بیان کیا ہے۔ جیسا کہ آیت ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... الخ﴾[5] کی تفسیر میں کہتے ہیں:

> فضل کی دو قسمیں ہیں فطری ور کسبی۔ فطری فضل یہ ہے کہ مردوں کا مزاج اقویٰ، اکمل، اتم واجمل ہے۔ تمہیں یہ عجیب لگے گا کہ میں نے کہا مرد عورتوں سے اجمل ہوتے ہیں۔ جمال، خلقت کے تمام وکمال کے تابع ہے۔ انسان اپنے زندہ جسم میں حیوانات کی انواع میں سے ایک نوع ہے۔ حیوان وانسان میں نظامِ خلقت ایک ہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام حیوانات میں نر، مادہ کی نسبت اجمل واکمل ہوتے ہیں جیسا کہ تم مرغی اور مرغے میں دیکھتے ہو اور مینڈھے اور بھیڑ اور شیر اور شیرنی میں دیکھتے ہو۔ اسی طرح مردوں کی خلقت میں زیادہ کمال اور زیادہ جمال ہے۔ ان کی داڑھی اور مونچھیں ہیں۔ اسی لئے بغیر بالوں والے کو ناقص الخلقت شمار کیا جاتا ہے اور وہ کوئی دوا ڈھونڈتا ہے جس سے اس کے بال اگ آئیں اور اسی کمالِ خلقت میں قوتِ مزاج اور قوتِ عقل کی صلاحیت ہے اور مختلف امور کے مبادی وغایت کو سمجھنے میں صحتِ نظر کا حامل ہونا ہے۔ اطبا وعلما کے ہاں کہا جاتا ہے کہ عقلِ سلیم جسمِ سلیم میں ہوتی ہے۔

1- النساء 4: 34

2- **تفسیر المنار**، 2/ 306؛ نیز دیکھئے: 4/ 248- 249

3- النساء 4: 32

4- **تفسیر المنار**، 5/ 49- 50

5- النساء 4: 34

اسی طرح یہ کمال اعمالِ کسبیہ میں بھی نظر آتا ہے۔ مرد مختلف پیشوں سے کسب اور تصرفِ مال میں زیادہ قدرت رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ عورتوں پر خرچ کے مکلف ہیں۔ مرد عورتوں کی مدافعت کرتے ہیں اور خاندانی معاملات کی سربراہی کرتے ہیں کیونکہ ہر اجتماعی معاملے میں ایک سربراہ کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف مصلحتِ عامہ کی وحدت کے لئے رجوع کیا جائے۔[1]

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ محمد عبدہ نے مساواتِ انسانی کی جدید مغربی فکر کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مرد و عورت کی بحیثیت انسان (جذبات، احساسات، حقوق و فرائض وغیرہ) برابری بیان کی ہے۔ لیکن اس کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ وہ عورتوں کے مقابلے میں مردوں کی تخلیقی خوبصورتی اور داڑھی مونچھوں کو کمال و جمالِ خلقت کی علامت قرار دیں!!! اور مردون کے بدنی حسن و جمال کے لئے مرغ، مینڈھے اور شیر کو بطور مثال ذکر کریں!!! یوں لگتا ہے کہ ان کے ذہن میں جو معنی آئیں اسے تفسیر کی ذیل میں بیان کر دیتے ہیں خواہ وہ کتنے ہی بے محل اور عجیب ہوں!!!

حرمتِ ربا

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ○ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ○ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ○ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ○ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ○ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2]

نیز فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3]

یہ آیات شریعتِ اسلامیہ میں سود کے حرام ہونے پر قطعی دلیل ہیں۔ ان آیات کی تفسیر میں رشید رضا نے ماسوائے سود کے

1- تفسير المنار، 5/ 57

2- البقرة 2: 275- 280

3- آل عمران 3: 130

معاشی واخلاقی مفاسد کے استاذ محمد عبدہ کا کوئی قول پیش نہیں کیا۔ گویا کہ آیاتِ سود کی تفسیر، رشید رضا کی اپنی سوچ و فکر کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ امر بھی بین ہے کہ رشید رضا، استاذ محمد عبدہ کے دروس بعد از تحریر ان کو ملاحظہ کروا کر شائع کرتے تھے۔ اس لئے ان آیات کی تشریح استاذ محمد عبدہ سے مخفی نہیں تھی۔ اور استاذ کی طرف سے اس پر تنبیہ یا اعتراض کا نہ ہونا استاذ کے قبول و تصدیق کا اشارہ ہے۔

استاذ محمد عبدہ کے شاگرد، رشید رضا نے ان آیات کی جو تفسیر تحریر کی ہے، اس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

ربا سے مراد ربا الجاہلیۃ ہے کہ معیادِ معین کے لئے رقم میں خاص شرح اضافہ پر قرض دیا جاتا تھا اور اگر معیادِ مقررہ تک قرض دار، قرض ادا نہ کر سکتا تو اس کو مزید مہلت اس شرط پر دی جاتی تھی کہ جتنی مدت قرض کی بڑھے گی اتنا ہی اس پر سود بڑھا دیا جاتا۔ یوں قرض دے کر اس پر نفع لینے کا نام ربا ہے جو کہ شریعت میں ربا النسیئۃ کے نام سے معروف ہے۔ نصِ قرآنی سے یہی ربا حرام ہے اور ربا الفضل تو اسے سدِ ذرائع کے طور پر حرام کہا گیا ہے۔ ربا النسیئۃ ہی وہ ربا ہے جو اکبر الکبائر میں شمار ہوتا ہے نہ کہ وہ ربا جو سدِ ذرائع کے طور پر حرام ہے جیسا کہ ربا الفضل۔ ان دونوں (ربا النسیئۃ اور ربا الفضل) میں فرق ایسا ہی ہے جیسا کہ زنا اور اجنبی عورت کو محض شہوت سے دیکھنے میں فرق ہے یا جیسے زنا اور بغیر شہوت کے اجنبی عورت کا ہاتھ مس کرنا یا اس کے ساتھ خلوت میں ہونا۔ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت، اُسے چھونا یا دیکھنا بذاتہ حرام نہیں ہے بلکہ سدِ ذرائع کے طور پر حرام ہے تاکہ یہ وسیلہ زنا نہ بنے۔ جو زنا اپنی ذات میں حرام ہے اس پر شدید وعید ہے۔ زنا اور ربا النسیئۃ دونوں یکساں ضرر رساں ہیں لیکن ان کے وسائل ان کی طرح (ضرر رساں) نہیں ہیں۔ اس پر یہ واقعہ دلالت کرتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک آدمی آیا وہ اپنے گناہ پر نادم تھا اور توبہ کرنا چاہتا تھا۔ اس کا گناہ یہ تھا کہ اس نے راستے میں ایک عورت کا بوسہ لے لیا تھا۔ اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس گناہ کے کفارے کا پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بتایا کہ وہ توبہ کرے اور باجماعت نماز ادا کرے جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[هود 11: 114] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا الفضل سے اس لئے منع فرمایا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف تھا کہ کہیں یہ اس ربا کا ذریعہ نہ بن جائے جسے کتاب اللہ میں حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس بات سے بے خوف نہیں رہا جا سکتا کہ بعض روایات میں اسم ربا کا اطلاق ان معاصی پر بھی کیا گیا ہے جو مالی معاملات میں داخل نہیں ہیں۔ اب جو چیز بذاتِ خود حرام ہو وہ ضرورت کے وقت مباح ہوتی ہے جیسا کہ مردار اور خنزیر کا گوشت اور شراب پینا اور جو چیز سدِ ذرائع کے طور پر حرام ہو وہ حاجت کے وقت مباح ہوتی ہے۔[1]

ربا کی مذکورہ بالا وضاحت کے بعد عصرِ حاضر میں مسئلہ ربا پر رشید رضا نے حفنی ناصف بک[2] کا خطبہ بطور حل پیش کیا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3] اور ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[4] کے مطابق دینِ اسلام کے احکام آسانی اور رفع حرج و عسر کے قاعدے پر مبنی ہیں۔ اسلام میں محرمات دو طرح کی ہیں ایک وہ جو محرم بذاتہ ہیں ان میں ضرر ہے اور یہ ضرورت کے وقت ہی مباح ہوتی ہیں، ربا النسیئۃ ان ہی میں شمار ہوتا ہے جو بالاتفاق حرام ہے۔ دوسری وہ محرمات جو بذاتہ

1- تفسیر المنار، 4/ 101- 104؛ نیز دیکھئے: 3/ 95- 98

2- استاذ محمد عبدہ کے شاگرد، دیکھیے: مقالہ ہذا، ص:110

3- البقرة 2: 185

4- المائدة 5: 6

نہیں بلکہ کسی دوسرے سبب سے حرام ہوئی ہیں جیسا کہ ربا الفضل جو کہ ربا النسیئۃ کا ذریعہ بن سکتا ہے اور یہ محرمات ضرورت وحاجت دونوں میں مباح ہو سکتے ہیں۔[1]

اس کے بعد رشید رضا کہتے ہیں کہ جہاں تک افراد کا تعلق ہے تو جو اکلِ ربا کے لئے مضطر و محتاج ہو اس کے بارے میں اہلِ بصیرت بخوبی جانتے ہیں اس میں کلام کی ضرورت نہیں۔ البتہ امت کی ضرورت وحاجت اور امت کے معاملات کے حل کے لئے سوچ بچار کی ضرورت ہے کہ آیا امت کے لئے اسے جائز کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ وہ اس مسئلہ کے لئے مختلف پیشوں اور فنون کے ماہرین کو مشاورت کی دعوت دیتے ہیں۔[2]

حرمتِ ربا جمہور علما کی نظر میں

تفسیر المنار میں ربا النسیئۃ اور ربا الفضل میں اس قدر فرق کیا گیا ہے جتنا کہ فعلِ زنا اور محض عورت کو دیکھنے یا چھونے میں فرق ہے۔ پھر ربا النسیئۃ کو ضرورت[3] اور ربا الفضل کو حاجت[4] میں مباح ذکر کیا گیا ہے۔ نیز مسلمانوں کے لئے انفرادی طور پر یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ جو کوئی بھی مضطر و محتاج ہو اس کے لئے عصرِ حاضر میں ربا مباح ہے جیسا کہ مردار اور خنزیر کا گوشت اور شراب پینا اضطراری حالت میں مباح ہوتا ہے۔ پھر عصری تناظر میں امت کے لئے سودی معاملات میں اضطرار وحاجت کی تعیین اور اباحت کے لئے اجتہاد کی دعوت دی گئی ہے۔

تفسیر المنار میں مذکورہ یہ نکات، احادیث اور علما مسلمین کی متفقہ آراء کی روشنی میں درست نہیں۔ قرآن وحدیث سے ثابت کسی شے کے حرام ہونے کا حکم مساوی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کی جن صورتوں کو بیان فرمایا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

> عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ وَلَا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ.[5]
>
> حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک دینار کو دو دینار کے بدلے نہ بیچو اور نہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچو۔
>
> عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ

1- تفسیر المنار، 4/ 105- 107

2- ایضاً، 4/ 107

3- ضرورت سے مراد وہ امور ہیں جن پر انسانی زندگی اور معاشرے کے قیام وبقا کا انحصار ہے۔ اس طرح کہ اگر ان ضروری امور میں سے کوئی چیز زائل یا ختم ہو جائے تو نظامِ حیات بگڑ جاتا ہے اور لوگ شدید تنگی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ان کے معاملات اضطراب وپریشانی کا شکار ہو سکتے ہیں۔ (عبدالکریم زیدان، **الوجیز فی اصول الفقه**، ص: 379)

4- حاجت سے مراد وہ امور ہیں جن کے لوگ اپنی تنگی ومشقت دور کرنے کے لئے ضرورت مند ہوتے ہیں لیکن اگر ان میں سے کوئی چیز ختم ہو جائے یا دستیاب نہ ہو تو نظامِ حیات متاثر نہیں ہوتا۔ (**الوجیز فی اصول الفقه**، ص: 380)

5- **الجامع الصحیح** (م)، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربا، رقم الحدیث: 4058، ص: 691

بِالمِلحِ مِثلاً بِمِثلٍ يَداً بِيدٍ فَمَن زَادَ اوِ استَزادَ فَقد أربَى الآخِذ وَالمعطِي فِيهِ سَوَاءٌ.[1]

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں برابر برابر نقد بنقد بیچو، پھر کوئی زیادہ دے یا زیادہ لے تو یہ سود ہو گیا اس میں لینے والا اور دینے والا برابر ہیں۔

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ».[2]

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے اور جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے میں برابر برابر ٹھیک ٹھیک نقداً نقداً بیچو پھر جب صنف بدل جائے تو جس طرح چاہے بیچو مگر نقد بنقد ہونا ضروری ہے۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا.[3]

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دینار کو دینار کے بدلے بیچو اور ان میں کوئی ایک دوسرے سے زیادہ نہ ہو اور درھم کو درھم کے بدلے میں بیچو اور ان میں کوئی ایک دوسرے سے زیادہ نہ ہو۔

أَبَا سَعِيدٍ يَقُولُ: جَاءَ بِلَالٌ بِتَمْرٍ بَرْنِيٍّ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مِنْ أَيْنَ هَذَا؟» فَقَالَ بِلَالٌ: " تَمْرٌ كَانَ عِنْدَنَا رَدِيءٌ فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِمَطْعَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ عِنْدَ ذَلِكَ: «أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا لَا تَفْعَلْ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ التَّمْرَ فَبِعْهُ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ».[4]

1- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الصرف ...، رقم الحديث: 4064، ص: 693

2- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الصرف ...، رقم الحديث: 4063، ص: 692

3- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الصرف ...،رقم الحديث: 4069، ص: 693

4- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب المساقاة والمزارعة، باب بيع الطعام مثلا بمثل،رقم الحديث:4083، ص:696

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ برنی (کھجور کی ایک عمدہ قسم ہے) کھجور لے کر آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ کہاں سے لائے؟ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا: میرے پاس خراب قسم کی کھجور تھی تو (دو صاع) اس کے دے کر میں نے ایک صاع اس کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانے کے لئے خریدا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: افسوس یہ تو عین سود ہے۔ ایسانہ کرو بلکہ کھجور خریدنا چاہو تو اپنی کھجور بیچ دو پھر اس کی قیمت کے بدلے میں دوسری کھجور خریدو۔

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ وَأَبَا سَعِيدٍ حَدَّثَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ أَخَا بَنِي عَدِيٍّ الْأَنْصَارِيَّ فَاسْتَعْمَلَهُ عَلَى خَيْبَرَ فَقَدِمَ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا؟» قَالَ: لَا وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّا لَنَشْتَرِي الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ مِنَ الْجَمْعِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَفْعَلُوا وَلَكِنْ مِثْلًا بِمِثْلٍ أَوْ بِيعُوا هَذَا وَاشْتَرُوا بِثَمَنِهِ مِنْ هَذَا وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ».[1]

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عدی میں سے ایک شخص کو خیبر کا عامل مقرر کیا۔ وہ جنیب (کھجور کی ایک عمدہ قسم ہے) کھجور لے کر آیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا کیا خیبر میں سب کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں۔ اس نے کہا، اللہ کی قسم، یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ہم یہ کھجور ایک صاع، جمع (خراب قسم کی کھجور) کے دو صاع دے کر خریدتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسانہ کرو بلکہ برابر برابر بیچو یا ایک کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری خریدلو اور اگر ایسا ہی ہے تو تول کر بیچو اور برابر برابر بیچو۔

علامہ ابو بکر جصاصؒ نے حرمتِ ربا کی بحث کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ ربا ایک شرعی اصطلاح ہے جس کے معنی شرع نے مقرر کئے ہیں جیسا کہ صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ شرعی اصطلاحات ہیں۔ آپؒ فرماتے ہیں:

شرعی اعتبار سے لفظ ربا کئی معانی پر محمول ہے جس کے لئے لغت میں معانی محدود تھے۔ اس پر حضرت اسامہ بن یزید رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسیئۃً یعنی ادھار کو ربا قرار دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ربا ادھار میں ہوتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ربا کے کئی دروازے یعنی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ان میں سے ایک صورت جانور کی بیع سلم ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی ہے کہ ربا کی آیت قرآن کی ان آیتوں میں سے ہے۔ جو آخر میں نازل ہوئیں۔ رسول

1- **الجامع الصحيح** (م)، كتاب المساقاة والمزارعة، باب بيع الطعام مثلا بمثل،رقم الحديث:4081، ص: 695

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی وضاحت معلوم کرنے سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے رخصت ہو گئے اس لئے ربا اور ریبہ یعنی شک والی بات کو ترک کردو۔اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لفظ ربا ایک شرعی اسم بن گیا۔اگر یہ اپنے اصل معنی پر برقرار ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا معنی مخفی نہ ہوتا۔آپ رضی اللہ عنہ اہلِ زبان تھے اور لغوی لحاظ سے اسما کے معانی سے واقف تھے۔اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اہلِ عرب سونے کے بدلے سونا اور چاندی کے بدلے چاندی کی ادھار خرید وفروخت کو ربا نہیں سمجھتے تھے جبکہ شریعت میں یہ چیز ربا ہے...رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی آیات میں اللہ کی مراد کی تشریح کی ہے...اہلِ عرب کے ہاں ربا کا جو مفہوم تھا اور جس پر وہ آپس کی لین دین میں عمل پیرا ہوتے تھے یہ تھا کہ درھم ودینار قرض لئے جائیں قرض کی ایک مدت ہو اور مدت گزرنے پر لی ہوئی رقم کچھ اضافے کے ساتھ واپس کردی جائے۔اس اضافے کا فیصلہ باہمی رضامندی سے ہوتا تھا۔ان کے ہاں بیع بالنقد یعنی سونا چاندی کی سونا چاندی کے بدلے اور ایک ہی جنس میں تفاضل یعنی زیادتی وکمی کی صورت میں خرید وفروخت ربا کے معنی میں معروف ومروج نہیں تھی۔بلکہ جو صورت تھی وہ قرض کی لین دین کی شکل میں معروف ومروج تھی۔اسی لئے ارشادِ باری تعالیٰ ہے:﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ﴾[الروم 30: 39] اللہ نے بتایا کہ قرض میں جس زیادتی کی شرط لگا دی جاتی ہے وہ اس قرض لئے ہوئے مال میں ربا ہے۔کیونکہ قرض دینے والے کی طرف سے اس کے مقابلے میں کوئی عوض یا مال نہیں ہوتا۔ارشادِ باری تعالیٰ ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[آل عمران 3: 130] میں اسی حالت کی نشاندہی کی گئی ہے۔اللہ تعالیٰ نے اس ربا کو باطل قرار دینے کے ساتھ جو سابقہ عربوں میں مروج ومتعارف تھا خرید وفروخت کی اور بھی کئی صورتوں کو باطل قرار دے کر انہیں ربا کا نام دیا۔اس بنا پر قولِ باری تعالیٰ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة 2: 275]ان تمام صورتوں کی تحریم پر مشتمل ہے کیونکہ شریعت میں ربا کا اطلاق ان تمام صورتوں پر ہوتا ہے۔[1]

امام رازیؒ لکھتے ہیں:

ربا کی دو اقسام ہیں:ربا النسیئہ اور ربا الفضل۔جمہور مجتہدین کا اتفاق ہے کہ ربا کی یہ دونوں قسمیں حرام ہیں۔پہلی قسم قرآن سے اور دوسری قسم ربا النقد حدیث سے۔پھر حدیث چھ اشیاء میں ربا النقد کی حرمت پر دلالت کرتی ہے...اور فقہاء کا اس پر اختلاف ہے کہ آیا تفاضل

1- احکام القرآن، 2/ 183- 184

ان چھ تک محدود ہے یا ان چھ کے علاوہ بھی تفاضل حرام ہے۔۔۔اور جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ربا النقد (ربا الفضل) کی حرمت ان چھ اشیاء تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کی اور صورتیں بھی ثابت ہیں۔[1]

اس کے بعد امام رازیؒ نے ربا الفضل کی مختلف صورتوں پر فقہاء کی آراء ذکر کی ہیں۔[2]

شریعتِ اسلامیہ میں سود کی اس قطعی حرمت کے بعد اس میں اباحت کی گنجائش کے لئے مشقت، حرج وعسر کو وجۂ جواز نہیں بنایا جاسکتا۔ کیونکہ مشقت اور حرج کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جس میں نص نہ ہو۔

ابن نجیمؒ لکھے ہیں:

المشقة والحرج: انما يعتبران فى موضوع لانص فيه.[3]

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں:

اللہ عزوجل کی حدود ہیں جن سے فائدہ کے وجود وعدم اور عسر ویسر کسی صورت تجاوز نہیں کیا جاسکتا اور نہ کسی ضرورت میں جائز ہے کہ سود کھایا جائے کیونکہ اس سے وہ راستہ نکل سکتا ہے جس سے وہ حاجت میں یا اس طرح کے کسی معاملہ، تجارت یا کسی بھی نوعیت کے سود میں مبتلا ہو جائے۔[4]

اسی طرح سود کو مباح کرنے کے لئے حالتِ اضطرار واحتیاج کو وجۂ جواز کے طور پر پیش کرنا بھی ایک خود ساختہ حیلہ ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی رقمطراز ہیں:

ایک اور دلچسپ عذر سود کے تحفظ کا یہ پیش کیا جارہا ہے کہ اس وقت ملک وقوم ایک اضطراری کیفیت کا شکار ہیں اور اضطرار میں قرآن پاک نے حرام کھانے کی اجازت دی ہے لہٰذا موجودہ حالات میں سود جائز ہونا چاہیے۔۔۔اضطرار سے مراد شریعت کی اصطلاح میں وہ کیفیت ہے جس میں کسی شخص یا اشخاص کی جان، مال، خاندان، عقل، آبرو یا دین کو ایسا شدید خطرہ لاحق ہو جس میں یہ بات یقینی اور حتمی ہو کہ اگر فوری مداوا نہ کیا گیا تو ان میں سے کوئی ایک چیز فوری طور پر تباہی اور بربادی کا شکار ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر کوئی شخص دورانِ سفر اتنی شدید پیاس کا شکار ہے کہ اگر فوراً چند گھونٹ پانی کے اس کے حلق میں نہ ٹپکائے گئے تو فوری طور پر اس کی موت واقع ہو جائے گی ایسی صورت میں اگر پانی یا کوئی اور جائز مشروب دستیاب نہ ہو تو شراب کے چند گھونٹ پلا کر جان بچا لینا جائز ہے۔ لیکن جہاں قرآن پاک کی اس اجازت سے

1- **مفاتيح الغيب**، 7/ 93؛ **الجامع لاحكام القرآن**، 4/ 382- 394

2- دیکھیے: **مفاتيح الغيب**، 7/ 91- 106

3- ابن نجيم، زين العابدين بن ابراهيم، **الاشباه والنظائر**، ص: 83

4- **الكاشف**، 7/ 2124

ناجائز فائدہ اٹھانا مقصود ہو اور نا گزیر ضرورت سے زیادہ حرام کا استعمال کیا جائے مثلاً اگر تین گھونٹ شراب سے جان بچ سکتی ہو تو چار گھونٹ جائز نہ ہوں گے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا آج ہمارے سود خواروں میں کوئی ایسا ہے جو اضطرار کی اس کیفیت میں مبتلا ہو کہ اگر سود خواری سے بچنے لگا تو جان چلی جائے گی یا جائز کمائی برباد ہو جائے گی (یقیناً ایسا ہر گز نہیں ہے)۔[1]

سود کے حوالے سے اجتہاد کی ضرورت کی فکر پیش کرنا بھی ایک گمراہی سے کم نہیں۔ کیونکہ "تمام شرعی احکام محل اجتہاد نہیں اسی لئے علمائے اصول کہتے ہیں کہ اجتہاد اس حکمِ شرعی میں ہو سکتا ہے جس میں قطعی دلیل موجود نہ ہو یعنی جن شرعی احکام میں قطعی دلائل موجود ہیں ان میں اجتہاد اور اختلاف کی گنجائش نہیں جیسا کہ وجوبِ صلٰوۃ وصیام اور حرمتِ زنا اور اسی طرح دیگر احکام جن میں قطعی نصوص وارد ہیں اور ان کا حکم مشہور ہے۔"[2]

لہٰذا ربا پر اجتہاد کی ضرورت کی صدا بلند کرنا کوتاہ فہمی ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اس حوالے سے فرماتے ہیں:

نہ معلوم اجتہاد کے بارے میں یہ غلط فہمی کیسے اور کہاں سے آئی کہ اس کا مطلب حسبِ ضرورت احکامِ شریعت میں ردوبدل ہے حالانکہ اجتہاد اس کے بالکل برعکس نام ہے۔ اس انتہائی کوشش وکاوش کا جو ایک فقیہ اور قانون دان اپنی انتہائی بصیرت اور دیانت دارانہ رائے کے مطابق اس غرض کے لئے کرتا ہے کہ کسی نئی صورتِ حال میں شریعت کا منشا معلوم کیا جائے بالفاظِ دیگر شریعت کے احکام کو سامنے رکھتے ہوئے یہ دریافت کرنے کی کوشش کرنا کہ اگر یہ نئی صورتِ حال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیش آتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا کیا حل تجویز فرماتے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ سوال ان احکام کے بارے میں پیدا نہیں ہوتا جو پہلے سے قرآن پاک اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں صراحت سے بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اب جہاں تک حرمتِ ربا کا تعلق ہے تو وہ اتنی صراحت ووضاحت سے کتاب وسنت میں تکرار کے ساتھ بیان ہوئی ہے کہ اس میں کسی تردید یا تامل کی گنجائش موجود نہیں ہے کہ اس کے بارے میں دو رائیں ہو سکیں۔[3]

الحاصل، ربا النسیئۃ ہو یا ربا الفضل، ربا کی دونوں اقسام مفسرین وفقہاء نے قطعی طور پر حرام قرار دی ہیں۔ احادیث میں بیان کردہ اشیاء کی برابر برابر خرید وفروخت کے ساتھ مزید کون سی اشیاء حکمِ ربا میں شامل ہیں، اس پر فقہاء کی بیان کردہ تفصیلات کتبِ فقہ میں موجود ہیں۔ مباحثِ ربا میں مجموعی طور پر کتبِ تفسیر کا اسلوب بیانِ حرمت ہے[4]۔ جبکہ تفسیر المنار میں جمہور مفسرین کے برعکس آیاتِ ربا

1- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، **حرمتِ ربا اور غیر سودی مالیاتی نظام**، ص: 46- 47

2- **الوجیز فی اصول الفقه**، ص: 406

3- **حرمتِ ربا اور غیر سودی مالیاتی نظام**، ص: 44- 45

4- مفاتیح الغیب، 7/ 91- 104، 9/ 2-3؛ الجامع لاحکام القرآن، 4/ 382- 394؛ البحر المحیط، 2/ 345- 353؛ روح

لی تفسیر میں بیانِ اباحت کو ترجیح دی گئی ہے۔

فصلِ ہذا میں زیرِ بحث موضوعات سے متعلق محمد عبدہ کی تفسیر خود ساختہ تاویلات پر مشتمل نظر آتی ہے۔ دین کی صریح و شفاف تعلیمات کو محمد عبدہ نے پر پیچ الجھنوں کی صورت میں بیان کیا ہے جو کہ قاری کے لئے فکری انتشار اور شکوک و شبہات کا باعث ہے۔ اس بناپر محمد عبدہ کی تفسیر ناقابلِ اعتبار معلوم ہوتی ہے۔



المعانی، 3/ 48- 52؛ فتح البیان، 2/ 138- 143، 2/ 329- 330

فصل سوم: عقوبات

اسلام، انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق خدائی ہدایات واحکامات پر مشتمل ایک مکمل اور جامع دین ہے جس میں احکام و فرائض واضح اور حلال و حرام کی تعیین موجود ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

> اللہ نے دین ہر طرح اور ہر حیثیت سے کامل و مکمل کر دیا ہے اِس دین کے سوا کسی دین کی احتیاج نہیں رہی نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور نبی کی کوئی حاجت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین کہا ہے انہیں تمام جنوں اور انسانوں کی طرف بھیجا ہے۔ حلال وہی ہے جسے وہ حلال کہیں، حرام وہی ہے جسے وہ حرام کہیں، دین وہی ہے جسے وہ مقرر کریں۔[1]

پس شریعتِ اسلامی میں بعض امور واجب ہیں جن کا ترک کرنا گناہ اور بعض امور حرام ہیں جن کا صدور گناہ ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

> ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ○ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]
>
> (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجیے (لوگو) آؤ میں تمہیں وہ چیزیں پڑھ کر سناؤں جو تمہارے رب نے تم پر حرام کر دی ہیں۔ کہ کسی کو اللہ کا شریک نہ بناؤ اور والدین سے اچھا سلوک کرو اور اپنی اولاد کو افلاس کے خوف سے قتل نہ کرنا۔ کیونکہ تمہیں اور اُن کو ہم ہی رزق دیتے ہیں اور بے حیائی کے کام ظاہر ہوں یا پوشیدہ اُن کے پاس نہ جانا۔ اور کسی جان کو جس کے قتل کو اللہ نے حرام کر دیا ہے قتل نہ کرنا مگر جائز طور پر۔ ان باتوں کی وہ تمہیں تاکید کرتا ہے تاکہ تم سمجھو۔ اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ جانا مگر ایسے طریق پر جو کہ بہت ہی پسندیدہ ہو یہاں تک کہ وہ جوانی کو پہنچ جائے۔ اور ماپ اور تول انصاف کے ساتھ پورا کیا کرو۔ ہم کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر اس کی طاقت کے مطابق۔ اور جب (کسی کی نسبت) کوئی بات کہو تو انصاف سے کہو گو وہ (تمہارا) رشتہ دار ہی ہو اور اللہ کے عہد کو پورا کرو۔ ان باتوں کا اللہ

1- تفسیر القرآن العظیم، ص:578

2- الانعام6: 151-152

تمہیں حکم دیتا ہے تاکہ تم نصیحت قبول کرو۔

شریعت کے حرام کردہ امور کے ارتکاب پر جہاں اللہ کے غضب و عذاب کی وعید دی گئی ہے وہیں ان سے اجتناب پر انعام و مغفرت کی بشارت سنائی گئی ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾[1]

جو صغیرہ گناہوں کے سوا بڑے بڑے گناہوں اور بے حیائی کی باتوں سے اجتناب کرتے ہیں بے شک تمہارا رب بڑی بخشش والا ہے۔

سورۃ النساء میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[2]

جو لوگ یتیموں کا مال ناجائز طور پر کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں اور دوزخ میں ڈالے جائیں گے۔

سورۃ النور میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]

جو لوگ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ مومنین میں بے حیائی پھیلے ان کو دنیا و آخرت میں دکھ دینے والا عذاب ہوگا اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

فعل محرمات وارتکاب ممنوعات پر اخروی سزا کے ساتھ شریعت میں دنیوی سزائیں بھی مقرر کی گئی ہیں اور شرع میں مقررہ ان سزاؤں کو مرتکبین معاصی پر نافذ کرنا اہلِ ایمان پر لازم کیا گیا ہے۔

چوری کی سزا چور کے ہاتھ کاٹنا مقرر کی گئی ہے، ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جزا بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[4] اسی طرح آیت کریمہ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[5] میں شراب کو حرام قرار دیا گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب پینے پر سزا دی۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے پینے پر جوتوں اور کھجور کے سونٹے سے مارا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں چالیس (40) ضربیں اس جرم پر لگائی جاتی تھیں، اس طرح حضرت ابو بکر

1- النجم 53: 32
2- النساء4: 10
3- النور24: 19
4- المائدۃ 5: 38
5- المائدۃ 5: 90

رضی اللہ عنہ حدِ خمر میں چالیس (40) کوڑے لگاتے اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے صحابہ کے مشورے سے اس جرم کی سزا اسی (80) کوڑے جاری کی (40 کوڑے حد میں اور 40 کوڑے تعزیراً)۔[1]

اسی طرح غیر محصن زانی کی سزا سو کوڑے[2] اور محصن زانی کی سزا رجم[3] قتلِ ناحق پر قصاص و دیت[4] بیان ہوئی۔ مرتد ہونے پر قتل[5]، محاربین کے لیے قتل، سولی، ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹنا، جلاوطنی[6] کی سزا شریعت میں مقرر ہے۔

جرائم کی نوعیت و شدت کے اعتبار سے اسلام میں سزا کی تین اقسام ہیں: حد، قصاص (دیت و کفارہ) اور تعزیر۔

- **حد:** حد شریعت میں وہ مقررہ سزا ہے جس کا لاگو کرنا اللہ کے حق کے طور پر واجب ہے۔ جب حاکم کو اس مجرم کا علم ہو جائے جو حد کا مستحق ہے تو حاکم کے لئے اس پر حد قائم کرنا لازم ہوتا ہے اور حاکم کو اس میں عفو کا اختیار نہیں۔ جیسا کہ زنا، لواط، سرقہ، قذف، شربِ خمر، ارتداد، حرابہ۔[7]
- **قصاص:** اس کے معنی برابری کے ہیں چونکہ دیت کی صورت میں بندوں کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جان کے بدلے جان یا ورثاء راضی ہوں تو خون بہا لے لیں۔ اس بنا پر اسے حدود سے الگ سزا کی قسم شمار کیا گیا ہے۔ یہ سزا اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب کسی کی ناحق جان لے لی جائے یا زخم یا کوئی عضو کاٹنے کا نقصان پہنچایا جائے۔[8]
- **تعزیر:** جن جرائم میں شریعت نے سزا مقرر نہیں کی ان میں تعزیری سزا ہوتی ہے جس کا تعین حکام، جرم کی نوعیت اور مجرم کی حالت وغیرہ کو دیکھتے ہوئے کر سکتے ہیں۔ اس طرح وہ گناہ جن کی سزا میں نہ حد مقرر ہے نہ کفارہ ان پر تادیباً تعزیر ہے۔ جیسا کہ وہ شخص جو لڑکے (جوان) کا بوسہ لے لے یا لوگوں پر بغیر زنا کے تہمتیں لگاتا ہو یا غیر محفوظ جگہ سے چوری کرے یا نصاب سے کم مال چوری کرے یا مردار و خون کی طرح حرام کردہ چیزیں کھاتا ہو، یا معاملات میں دھوکہ دینا، بیت المال، وقف اموال اور امانت میں خیانت کرنا، ناپ تول میں کمی کرنا، جھوٹی گواہی دینا یا جھوٹی گواہی کی تلقین کرنا، رشوت لینا اور اسی طرح کے دیگر محرمات، ان سب کی سزائیں تعزیری ہوں گی۔ ولی الامر اس گناہ کی کیفیت، لوگوں میں اس کی قلت و کثرت وغیرہ کو دیکھ کر سزا

1- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب الحدود، باب ماجاء فی ضرب شارب الخمر، رقم الحدیث 6773، ص:1168؛ باب الضرب بالجریدوالنعال، رقم الحدیث: 6775-6779، ص:1168-1169

2- النور24: 2

3- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب الحدود، باب رجم المحصن، رقم الحدیث: 6814، ص:1174؛ **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الحدود، باب حدالزنی، رقم الحدیث:4414، ص:749

4- البقرة2: 178-179

5- **الجامع الصحیح** (ب)، کتاب استتابة المرتدین والمعاندین وقتالهم، باب حکم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم الحدیث: 6922، ص:1193؛ **الجامع** (ت)، کتاب الحدود، باب ماجاء في المرتد، رقم الحدیث:1458، ص:464؛ **السنن** (د)، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن ارتد، رقم الحدیث4351، ص:859

6- المائدة 5: 33

7- **کتاب الفقه**، 5/11-12

8- دیت و کفارہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: **کتاب الفقه**، 5/13؛ عبدالکریم زیدان، **اصول الدعوة**، ص:280، 291-293

دے گا۔ کبھی کسی آدمی کے لیے صرف وعظ نصیحت اور زجر و توبیخ ہی کافی ہوتی ہے کبھی قطع تعلقی اور ترکِ سلام مصلحت کا تقاضا ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ گناہ سے تائب ہو جائے۔ اسی طرح قید کرنا، کوڑے لگانا، جلاوطن کرنا بھی تعزیری سزا ہوتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس مکان کو جلانے کا حکم دیا جس میں شراب کی خرید و فروخت ہوتی تھی۔ اس کی ایک اور مثال مانعینِ زکوٰۃ کے مال کا حصہ زبردستی لینا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شخص کو جس نے جعلی مہر بنا کر خط لکھا تھا تین دن سو سو کوڑے لگائے۔ یوں شریعت میں جن جرائم کی سزا صریح نص سے مقرر نہیں کی گئی ان میں تعزیر ہوتی ہے۔[1]

امام ابن تیمیہؒ، عقوباتِ شرعیہ کی اہمیت میں فرماتے ہیں:

> امر بالمعروف و نہی عن المنکر، شرعی سزاؤں کے بغیر مکمل نہیں ہوتا... حدود کا قائم کرنا اولوالامر پر واجب ہے۔ واجب کو ترک اور حرام کو کرنے پر سزا دینے کا حاصل یہی (امر بالمعروف و نہی عن المنکر) ہے۔[2]

مفتی محمد عبدہ کی تفسیر کے اختصاصی مطالعہ میں حدود اللہ میں سے حدِ لواط اور توبہ سے حدود کا ساقط ہونا ہمارا موضوع ہے، جن کا فصل ہذا میں تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

لواط و سحاق (ہم جنس پرستی) کی سزا

محمد عبدہ نے آیات کریمہ ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ○ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾[3] کو لواطت و سحاق کی سزا پر مشتمل قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان آیات میں ہم جنس پرست عورتوں اور ہم جنس پرست مردوں کی یہ سزا بیان کی گئی ہے کہ ایسی خواتین جن پر جرم ثابت ہو جائے انہیں گھر میں بند رکھا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائیں یا مرد سے شادی پر آمادہ ہو جائیں جبکہ ایسے مردوں کو اذیت و تکلیف دی جائے۔[4]

احادیثِ مبارکہ کی رو سے محمد عبدہ کی یہ تفسیر باطل ہے کیونکہ یہ آیات لواطت و سحاق کے حکم سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان میں زنا کے مرتکبین کی سزا بیان کی گئی تھی جسے بعد ازاں آیت ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5] اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ((رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ سے لے لو مجھ سے لے لو بے شک اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے جب کنوارہ کنواری کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے اور جب شادی شدہ مرد شادی شدہ

1- مجموعة الفتاوى، 487/28، 486، 351-354؛ نیز دیکھئے: اصول الدعوة، ص: 293-294، 280-281

2- مجموعة الفتاویٰ، 351/28

3- النساء 4: 15، 16

4- تفسیرالمنار، 358/4-359

5- النور 24: 2

عورت کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے اور رجم کی سزا ہے))[1] سے منسوخ کر دیا گیا۔ نیز شریعتِ اسلامی میں ہم جنس پرستی (لواطت و سحاق) کی سزا احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے یہ ہے:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الفَاعِلَ وَالمَفْعُولَ بِهِ. [2]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگ جسے قومِ لوط کی طرح کا عمل کرتے پاؤ تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو۔

سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ وَمُجَاهِدًا يُحَدِّثَانِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي الْبِكْرِ يُؤْخَذُ عَلَى اللُّوطِيَّةِ قَالَ: «يُرْجَمُ». [3]

سعید بن جبیرؒ اور مجاہدؒ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے تھے کہ غیر شادی شدہ جو عملِ قومِ لوط میں پکڑا جائے اسے رجم کیا جائے۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الَّذِي يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ قَالَ: ارْجُمُوا الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلَ ارْجُمُوهُمَا جَمِيعًا. [4]

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل قوم لوط کا ارتکاب کرنے والوں کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو رجم کرو۔

پس جو مرد اور عورتیں ہم جنس پرستی میں ملوث ہوں ان کی سزا قتل ہے اور ایسے مردوں اور عورتوں کو زانی کہا گیا ہے۔

عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ . [5]

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب مرد (اپنی خواہش کے لیے) مرد کے پاس آئے تو وہ دونوں زانی ہیں اور جب عورت (اپنی خواہش کے لیے) عورت کے پاس آئے تو وہ دونوں زانی ہیں۔

1- **الجامع الصحیح** (م)، کتاب الحدود، باب حدالزنی، رقم الحدیث:4414، ص:749

2- **الجامع** (ت)، ابواب الحدود، باب ماجاء فی حد اللّوطی، رقم الحدیث:1456، ص:463 ؛ **السنن** (د)، کتاب الحدود، باب فیمن عمل عمل قوم لوط، رقم الحدیث: 4462، ص:882

3- **السنن** (د)، کتاب الحدود، باب فیمن عمل عمل قوم لوط، رقم الحدیث: 4463، ص:882

4- **السنن** (ج)، ابواب الحدود، باب من عمل عمل قوم لوط، رقم الحدیث:2562، ص:463

5- البیہقی، ابوبکر احمد بن الحسین، **السنن الکبریٰ**، کتاب الحدود، باب ماجاءفی حداللوطی، رقم الحدیث:17033 ، 406/8

عَنْ عطا بنِ أبِي رَبَاحٍ قال: شهدت ابنَ الزبَيرِ أتِيَ بِسَبعَةٍ أخِذوا فِي لوَاطةٍ أَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ قَدْ أَحْصَنُوا النِّسَاءَ وَثَلَاثَةٌ لَمْ يُحْصِنُوا فَأَمَرَ بِالْأَرْبَعَةِ فَأُخْرِجُوا مِنَ الْمَسْجِدِ فَرُضِخُوا بِالْحِجَارَةِ وَأَمَرَ بِالثَّلَاثَةِ فَضُرِبُوا الْحُدُودَ وَابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ فِي الْمَسْجِدِ.[1]

عطا بن ابی رباحؒ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا لواطت کے جرم میں سات آدمی عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے گئے چار محصن اور تین غیر محصن تھے۔ چار کو پتھروں سے رجم اور تین کو حد کے کوڑے مارے گئے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس وقت مسجد میں موجود تھے۔

اس طرح منقول روایات کے مطابق لواط کے قتل پر صحابہ کا اجماع ہے۔ طریقۂ قتل میں اختلاف ہے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تلوار سے قتل کے بعد جلانا ثابت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مطابق ان پر دیوار گرا کر مار دیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پتھروں سے رجم کرنا اور بلندی سے گرانا منقول ہے۔ نیز ان میں محصن و غیر محصن کے فرق کے حوالے سے امام شعبی، زہری، مالک، احمد، اسحاق اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رحمھم اللہ اجمعین، محصن ہو یا غیر محصن ہم جنس پرستوں کے رجم کے قائل ہیں جبکہ سعید بن المسیب، عطا بن ابی رباح، حسن بصری، قتادہ، عکرمہ، ابراہیم نخعی، ثوری، اوزاعی، ابو طالب، امام یحیی اور ایک قول کے مطابق امام شافعی، امام ابو یوسف اور محمد رحمھم اللہ کے نزدیک لواط کی سزا حدِ زنا ہے۔ کنوارے کو کوڑے اور شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا۔[2]

اس طرح محمد عبدہ نے لواطت و سحاق کی جو شرعی سزا بیان کی ہے وہ صریحاً ان احادیث کا نکار ہے جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام، تابعین اور علما و فقہا امت میں سے کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ اس فحش اور قبیح جرم کی شرعی سزا عورتوں کو حبس اور مردوں کو ایذا دینا ہے یوں محمد عبدہ اس تفسیر سے مسلمانوں کے ایک اجماعی فیصلے کی مخالفت کرتے ہیں۔

توبہ اور سقوطِ حد

محمد عبدہ بیان کرتے ہیں کہ آیت ﴿فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا﴾[3] میں اولوالامر کو ہدایت دی گئی ہے کہ مجرمین و عصاۃ کی تادیب و عقاب کے معاملے میں کسی طریقے کو اختیار کریں، اولوالامر کو حکم دیا گیا ہے کہ جو مجرم اصلاح کی شرط پر توبہ کر لیں ان سے اعراض کریں اور انہیں سزا دینے سے رک جائیں۔[4]

1- **السنن (ب)**، كتاب الحدود، باب ماجاء فى حد اللوطى، رقم الحديث:17030، 405/8

2- **السنن (ب)**، كتاب الحدود، باب ماجاء فى حداللوطى،8/ 404- 406؛ **مجموعة الفتاوىٰ**، 28/ 481- 482، 15/ 176؛ الذهبى، محمد بن احمد، **الكبائر**،ص: 201- 208؛ **الكاشف**، 8/ 2525؛ **نيل الاوطار**، 13/ 301- 303؛ **كتاب الفقه**، 5/ 126- 127؛ حد لواط کے تفصیلی احکام اور فقہاء کی آراء کے لئے دیکھیے: **كتاب الفقه** ، 5/ 125- 131

3- النساء 4: 16

4- **تفسيرالمنار**، 361/4

احادیث کی روشنی میں محمد عبدہ کی یہ تفسیر بھی باطل ہے کیونکہ وہ جرائم جن پر حد جاری ہوتی ہے، جب حاکم کے سامنے ان کے مرتکب پر جرم ثابت ہو جائے تو حد قائم کی جائے گی اس میں حاکم کو عفو کی گنجائش نہیں یہ بطور حق اللہ واجب ہیں۔

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَعْدَ أَنْ رَجَمَ الْأَسْلَمِيَّ فَقَالَ: اجْتَنِبُوا هَذِهِ الْقَاذُورَةَ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَنْهَا فَمَنْ أَلَمَّ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ وَلْيُتُبْ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِلْنَا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.[1]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ مالک بن ماعز اسلمی کو رجم کرنے کے بعد علیہ وسلم نے فرمایا: فحش گندے کاموں سے بچو جن سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے تو جو کوئی ان میں مبتلا ہو جائے اسے چاہیے کہ اللہ کے ڈالے ہوئے پردہ میں چھپا رہے اور اللہ کے حضور (پوشیدہ طور پر خود ہی) توبہ کرلے۔ لیکن جو ہم پر اپنا پہلو ظاہر کرے گا ہم اس پر کتاب اللہ کو قائم کر کے رہیں گے۔

یہ حدیث دلیل ہے کہ بشری کمزوری کی بنا پر اگر جرم کا ارتکاب ہو جائے اور وہ اس پر نادم ہو، اصلاحِ عمل کا ارادہ رکھتا ہو تو اللہ کے حضور توبہ کرے اور اپنا گناہ ظاہر نہ کرے لیکن اگر اس کا گناہ ظاہر ہو گیا تو اسے شرعی سزا دی جائے گی۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تَعَافُّوا الْحُدُودَ فِيمَا بَيْنَكُمْ فَمَا بَلَغَنِي مِنْ حَدٍّ فَقَدْ وَجَبَ.[2]

مجھ تک لانے سے پہلے ہی حدود میں عفو کا رویہ اختیار کرو پس جب کوئی حد کا معاملہ مجھ تک آگیا تو اسے قائم کرنا واجب ہے۔

احادیث میں اقامتِ حدود کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

حَدٌّ يُعْمَلُ بِهِ فِي الْأَرْضِ خَيْرٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنْ أَنْ يُمْطَرُوا ثَلَاثِينَ صَبَاحًا.[3]

زمین میں ایک حد قائم کرنا اہلِ زمین کے لیے تیس دنوں کی بارش سے بہتر ہے۔

اسی طرح حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَقِيمُوا حُدُودَ اللَّهِ فِي الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ وَلَا تَأْخُذْكُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةُ لَائِمٍ.[4]

1- **المستدرک**، کتاب الحدود، رقم الحدیث: 8158، 425/4

2- **المستدرک**، کتاب الحدود، رقم الحدیث: 8156، 424/4؛ **السنن (د)**، کتاب الحدود، باب یعفی عن الحدود ما لم تبلغ السلطان، رقم الحدیث: 4376، ص:864؛ **السنن (ن)**، کتاب قطع السارق، باب مایکون حزراً وما لا یکون، رقم الحدیث: 4889، 4890، ص:927-928

3- **السنن (ن)**، کتاب قطع السارق، باب الترغیب فی اقامة الحد، رقم الحدیث:4908، ص:931

4- **السنن (ج)**، ابواب الحدود، باب اقامة الحدود، رقم الحدیث:2540، ص:459

اللہ تعالیٰ کی حدود کو نافذ کرو خواہ کوئی قریبی ہو یا دور کا اور اللہ تعالیٰ کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہ کرو۔

نیز بکثرت احادیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثبوتِ جرم کے بعد مرتکبین پر شرعی سزائیں نافذ فرمائیں۔[1]

محمد عبدہ کا اولوالامر کے لیے یہ حکم اور ہدایت بیان کرنا کہ عصاۃ و مجرمین توبہ کر لیں تو ان سے سزا روک دی جائے، دینِ اسلام کی روح اور مجموعی تعلیمات کے خلاف ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی آیات و احادیث ذکر کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ حدود اللہ کے قیام کا ایک بہت بڑا مقصد امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے۔ پس امر بالمعروف مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ، صیام، حج، صدق، امانت، والدین کے ساتھ حسن سلوک، صلہ رحمی، حسنِ معاشرت وغیرہ کی تلقین کے حوالے سے، ولی الامر پر واجب ہے کہ وہ اپنے حکم و اختیارات سے فرض نمازوں کی ادائیگی کا اہتمام کروائے اور تارک کو سزا دے۔ اگر تارکِ صلوٰۃ ایسا گروہ ہو جو ادائیگی صلوٰۃ سے انکار کرتا ہو تو اجماعِ مسلمین کے مطابق ان سے قتال کرے۔ اور اسی طرح زکوٰۃ و صیام وغیرہ کے منکر و تارک سے بھی قتال کرے اور جن محرمات پر اجماع ہے ان کو حلال کرنے والے لوگ جیسا کہ محرم سے نکاح اور فساد فی الارض کرنے والے سے بھی۔ پس کوئی گروہ جو ظاہر و متواتر شریعتِ اسلامی کے التزام کا انکار کرے تو اس کے خلاف جہاد واجب ہے یہاں تک کہ دین کلی طور پر اللہ کے لیے ہو جائے۔[2]

ابن تیمیہؒ اس بارے میں مزید فرماتے ہیں کہ ولی الامر کو متعین کرنے کا مقصد بھی منکرات کا خاتمہ اور معروف کا حکم دینا ہے۔ جو ولی الامر منکرات کے خاتمہ کے لیے کوشش اور اقامتِ حدود کو ترک کر دے تو اس نے مقصود کے متضاد عمل کیا۔[3]

پھر ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

> اقامتِ حدود عبادت ہے جیسا کہ جہاد فی سبیل اللہ، پس چاہیے کہ جان لیا جائے کہ اقامتِ حدود اللہ کی اپنے بندوں پر رحمت ہے۔ والی حدود قائم کرنے میں شدت اختیار کرے اور اللہ کے دین میں کوئی نرمی روا نہ رکھے کہ وہ حدود اس سے معطل ہو جائیں۔[4]

چونکہ شریعتِ اسلامی میں سزاؤں کا مقصد ظلم کا خاتمہ اور امنِ عامہ کا قیام و استحکام ہے اسی لیے سقوطِ حد کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف حرابہ کے جرم میں نصِ قرآنی کی رو سے[5] اگر محارب پکڑے جانے سے قبل توبہ کر چکا ہو تو اس سے حرابہ کی حد ساقط

1- مثلاً دیکھئے: **السنن (ن)**، کتاب قطع السارق، باب تلقین السارق، رقم الحدیث: 4881، ص:926؛ باب الرجل یتجاوز للسارق... رقم الحدیث: 4882، ص:926؛ باب مایکون حرزا و مالایکون، رقم الحدیث:4885، ص:927؛ کتاب آداب القضاۃ، باب صون النساء عن مجلس الحکم، رقم الحدیث: 5412، 5413، ص: 1010- 1011؛ **السنن (د)**، کتاب الحدود، باب رجم ماعزبن مالک، رقم الحدیث: 4419، ص: 873؛ باب الحد فی الخمر، رقم الحدیث: 4479، ص: 886؛ باب فی التلقین فی الحد، رقم الحدیث: 4380، ص: 865

2- **مجموعة الفتاویٰ**، 466/28

3- ایضاً، 464/28

4- ایضاً، 478/28

5- ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة 5: 34]

ہوئی ہے لیکن بالاتفاق فقہاء ایسے محارب سے باوجود تائب ہونے کے وہ سزا معاف نہیں ہوئی جو اس نے افراد کے حقوق میں دست درازی کی ہو۔ مثلاً جو محارب صرف لوگوں کے مال لوٹتا تھا پھر تائب ہوا اس پر قطع (ید) کی سزا ساقط ہو گی لیکن متعلقہ افراد کو مال واپس کرنا اس کے ذمے لازم ہو گا۔ اسی طرح جس محارب نے ڈاکہ و قتل دونوں جرم کیے ہوں اس سے حد میں قتل کی سزا ساقط ہو گی لیکن مال کی واپسی اور قصاص اس پر لازم ہو گا۔[1]

البتہ کیا دیگر حدود کے سقوط میں بھی توبہ کا اعتبار ہو گا؟ اس بارے میں فقہاء کے تین موقف ہیں:

- **اول:** امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور فقہ شافعیؒ و فقہ احمد بن حنبلؒ کے بعض فقہاء کے نزدیک توبہ سے سوائے حدِ حرابہ کے کوئی حد ساقط نہیں ہوتی بشرطیکہ محارب پکڑے جانے سے قبل توبہ کر کے فساد فی الارض سے رُک چکا ہو۔
- **دوم:** مذہب شافعی اور مذہب احمد کے بعض فقہاء کے نزدیک دیگر حدود کے سقوط میں بھی توبہ کا اعتبار ہو سکتا ہے لیکن ان فقہاء نے یہ شرط عائد کی ہے کہ جرم حقوق العباد کی قبیل سے نہ ہو یعنی قتل و چوری وغیرہ۔ لہٰذا ان فقہاء کے نزدیک اگر جرم افراد کے حقوق سے متعلق ہے تو توبہ سے حد ساقط نہیں ہو گی۔
- **سوم:** یہ موقف امام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد امام ابن قیمؒ کا ہے۔ ان کے نزدیک جو جرائم حقوق اللہ سے تعلق رکھتے ہیں ان میں مجرم تائب ہو جائے تو سزا ساقط ہو سکتی ہے اس میں مجرم کو اختیار ہے چاہے تو اپنے نفس کی طہارت کے لیے خود پر سزا نافذ کروالے لیکن حقوق العباد سے متعلقہ جرائم میں توبہ سے کسی صورت حد ساقط نہیں ہو گی۔[2]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ آیت کی تشریح میں محمد عبدہ نے جرم کی تخصیص و تعیین کے بغیر توبہ سے مطلقاً سقوطِ حدود کا حکم بیان کیا ہے جس کا قرآن و سنت اور فقہائے امت کے ہاں ثبوت نہیں ملتا۔

عقوباتِ اسلامیہ میں سے حدود کے ان مباحث میں محمد عبدہ نے احادیثِ مبارکہ، اجماعِ صحابہ اور سبیل المومنین سے صریحاً اعراض کا رویہ اختیار کیا ہے۔ شریعت میں ہم جنس پرستی کی حد قتل / محصن کو رجم اور غیر محصن کو کوڑے لگانا ہے لیکن محمد عبدہ نے ایسی عورتوں کو گھر میں قید اور مردوں کو اذیت و تکلیف دینے کی سزا ایک منسوخ آیت کی رو سے بیان کی ہے۔ آیاتِ کریمہ، احادیث اور اجماعِ امت کی رو سے حدود کا قائم کرنا بطور حق اللہ واجب ہے لیکن محمد عبدہ نے توبہ کرنے کی وجہ سے شرعی سزائیں نافذ نہ کرنے کو قرآنی تعلیم قرار دیا ہے۔ محمد عبدہ کا یہ قول ذاتی اختراع ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو یہ تعلیم دی ہے کہ جب ایسے مجرم گرفت میں آجائیں تو عفو کی گنجائش نہیں ہے ان پر حد قائم کی جائے گی۔ صرف محارب کی سزا اس صورت میں ساقط ہو سکتی ہے جب وہ پکڑے جانے سے قبل تائب ہو چکا ہو۔ اس طرح محمد عبدہ کی یہ تفسیر قرآن کی واضح تعلیم، احادیث اور اجماعِ مسلمین کے برعکس اپنی ذاتی رائے پر مبنی ہے۔



1- عبدالقادر عودة، **التشريع الجنائى الاسلامى**، 285/1، 626

2- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: التشريع الجنائى الاسلامى، 285/1-287، 624-629

خلاصۂ بحث

خلاصۂ بحث

مفتی محمد عبدہ مملکتِ مصر کے نمایاں مصلح اور مفکر ہیں۔ جامع الازہر سے سندِ عالمیت حاصل کرنے کے بعد اسی جامع میں تدریس سے وابستہ ہوئے۔ زمانۂ طالبِ علمی میں محمد عبدہ کی ملاقات علامہ جمال الدین افغانی ؒ سے ہوئی۔ ان کے خطبات وافکار سے متاثر ہو کر محمد عبدہ نے مستقل طور پر ان کی شاگردی اختیار کر لی، جو احیائے ملتِ اسلامیہ کے عظیم مقصد کے تحت مخلصانہ رفاقت کی صورت میں ایک طویل عرصہ تک قائم رہی۔ اُس وقت مصر، مغربی استعماری طاقتوں برطانیہ اور فرانس کے حریفانہ مقابلوں کا مرکز بنا ہوا تھا۔ حملۂ فرانس (1798ء- 1801ء) کے بعد محمد علی (عرصۂ حکومت 1805ء– 1849ء) نے مصر کو سیاسی طور پر مستحکم کیا لیکن محمد علی کے بعد اس کے جانشینوں کے عہد میں مصر پر برطانیہ اور فرانس کا شکنجہ مضبوط ہوتا چلا گیا۔ مغربی طاقتوں نے نہر سویز، بنکوں کے قرض، مختلف کمپنیوں اور دیگر منصوبوں سے مصری تجارت وزراعت کو اپنے قبضے میں کرتے ہوئے اسے مالی طور پر دیوالیہ کر دیا۔ نتیجتاً خدیو اسماعیل کو معزول کر دیا گیا اور بالآخر 1882ء میں برطانیہ مصر پر قابض ہو گیا۔

مصر اُن اسلامی ممالک میں سرفہرست ہے جنہیں انیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی فکری وعلمی بالادستی سے براہِ راست سامنا ہوا۔ نپولین اپنے ہمراہ پرنٹنگ پریس، ماہرینِ علوم کی جماعت، کتب خانہ اور تجربہ گاہ لایا تھا جس کا مقصد یہاں علمی وسائنسی تحقیقات کرنا تھا۔ اس کی فوجوں کے جدید حربی آلات اور ان علمی تحقیقات سے اہلِ مصر کا مرعوب ہونا ایک فطری امر تھا۔ محمد علی نے مصر کو مغربی طرز کی جدید ریاست بنانے کے لئے یہاں صدیوں سے مروجہ نظامِ تعلیم کو یکسر بدل دیا۔ اس نے وقف املاک کو حکومتی تحویل میں لیا اس طرح الازہر اور دینی مدارس و مکاتب کا انتظام وانصرام چلانے کا ذریعہ ختم ہونے سے وہ پسماندگی کا شکار ہو گئے۔ انجینیرنگ، طب، فنونِ حرب وغیرہ علوم کی تدریس کے لئے حکومتی سطح پر سکول وکالج قائم کئے گئے۔ مشنری تعلیمی ادارے بھی بڑی تعداد میں قائم ہوئے جن میں جدید مغربی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ عدلیہ، قانون وانصاف، ریاستی امور اور قابلِ قدر سرکاری ومشنری اداروں میں معلمی کے فرائض وغیرہ انجام دینے کے لئے ان جدید اداروں کے فارغ التحصیل طلبا اور غیر ملکی ماہرین کی خدمات حاصل کی جاتیں۔ اس طرح مصری معاشرے کی ہیئتِ اجتماعی سے علما کا کردار معطل ہو گیا۔ اس کے نتیجے میں مصر میں مغربی افکار وعلوم کا ایک سیلِ رواں داخل ہوا۔ مغرب نے جدیدیت کے سفر میں مذہب کو صرف ثانوی حیثیت ہی نہیں دی بلکہ اسے ترقی وسائنس کا مخالف بھی قرار دیا، مسلمان بھی مغرب کی اقتصادی وتمدنی ترقی اور عسکری وسائنسی فوقیت سے مرعوب ہو کر سائنس اور مذہب کو ان ہی کی عینک سے دیکھنے لگے۔ نتیجتاً بالخصوص جدید تعلیم یافتہ طبقہ اسلام کو ترقی وفلاح کی راہ میں مزاحم سمجھنے لگا اور عصری تقاضوں کے مطابق دین میں ناگزیر تبدیلیوں کا طالب ہوا۔ انیسویں صدی عیسوی کے منظر نامے میں دیکھا جائے تو ایسا مطالبہ کیا جانا عجیب بات نہیں تھی کیونکہ بعض مغربی مفکرین اسلام کے بارے میں شکوک وشبہات پھیلانے کی مہم میں سرگرمِ عمل تھے۔ اسلام کا نظامِ حکومت، اسلام میں تحصیلِ علم کی روایت، قرآن وسنت کی تشریح وتعبیر کے لئے شخصی آزادی، مساواتِ مرد وزن، حقوقِ نسواں وغیرہ موضوعات کے ذریعے اسلام کو ہدفِ تنقید بنا کر علم وفکر کے پردے میں مسلمانوں میں تشکیک کا بیج بویا گیا۔ ان حالات کے زیرِ اثر مسلمانوں میں متجددانہ فکر کی نمو ہوئی جس کے نتیجے میں تجدد کے کئی پرجوش داعی سامنے آئے۔

سیاسی زوال، علمی ضعف اور فکری اضمحلال کے اس دور میں اصلاح کا داعیہ رکھنے والی وہ شخصیات بھی نظر آتی ہیں جن کے نزدیک سیاسی ارتقااور ملی نشو نما کے لئے رجوع الی القرآن والسنۃ کو مرکز و محور کی حیثیت حاصل تھی۔ان نابغہ روزگار ہستیوں میں ایک نمایاں نام علامہ جمال الدین افغانیؒ تھے، جن کی فکر و مساعی کے دوررس اثرات مرتب ہوئے۔محمد عبدہ نے جمال الدین افغانیؒ کی اصلاحی فکر کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا اسی وجہ سے آپ تادمِ آخر مسلمانوں کی ترقی واصلاح کے لئے متحرک رہے۔الو قائع المصریۃ کی ادارت(1880ء) کے دوران محمد عبدہ نے ایسے اصلاحی مقالات لکھے جن میں مسلمانوں کو مشنری تعلیمی اداروں سے محتاط رہنے کی تلقین کی گئی۔ عظیم درس گاہ الازہر میں اصلاحات کو محمد عبدہ وقت کی اہم ضرورت سمجھتے تھے ان کی کوششوں سے ایک مجلس تشکیل ہوئی جس کی مساعی جلیلہ سے نصاب، نظامِ امتحانات اور انتظامی امور میں اہم اصلاحات کی گئیں۔سرکار نے 1899ء میں محمد عبدہ کو مملکتِ مصر کا مفتی مقرر کیا،ان کے فتاویٰ میں مشہور فتویٰ ذبیحہ اہلِ کتاب کو حلال قرار دینا ہے۔1899ء میں ہی محمد عبدہ نے الازہر میں تفسیری دروس کا سلسلہ شروع کیا۔رشید رضا ان کے یہ دروس تحریر کرتے اور استاذ سے ترمیم واصلاح کے بعد انہیں مجلة المنار میں شائع کرتے۔ تفسیری دروس کا یہ سلسلہ ابھی سورة النساء آیت 126 ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ... الخ﴾ تک پہنچا تھا کہ محمد عبدہ کا انتقال ہو گیا۔ان کے بعد اس مجلہ میں تفسیر کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے رشید رضا نے سورة یوسف تک تفسیر لکھی تھی کہ اُن کا بھی انتقال ہو گیا۔

یہ تفسیر،تفسیرالقرآن الحکیم کے نام سے طبع ہو چکی ہے اورتفسیر المنار کے نام سے معروف ہے۔مزید برآں محمد عبدہ نے 1321ھ میں جزءعم کی تفسیر از خود تحریر کی۔ محمد عبدہ کی اس تفسیری کاوش سے علمِ تفسیر میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا کیونکہ اس دور کے حالات علما کو اس جانب متوجہ کر رہے تھے کہ قرآنی مفردات وآیات کے معانی ومفاہیم ایسے پیرائے میں پیش کئے جائیں جو عصری علوم کی تحصیل میں مشغول طلبا، مختلف پیشوں سے وابستہ افراد اور عامۃالناس کے سامنے تمام دوائرِ حیات میں دینِ اسلام کی حقانیت کو واضح کرے۔ محمد عبدہ کی اس تفسیر کی غایت بھی یہی تھی کہ قرآن کا پیغام رشد وہدایت ہر طبقۂ زندگی کے افراد تک پہنچے۔

ان کی تفسیر کے اصول و قواعد میں عقل اور عربی لغت کو اساسی اہمیت حاصل تھی۔ نیز وہ فہمِ قرآن کے لئے تکلم وتدبر میں شخصی آزادی کے بھی قائل تھے۔ محمد عبدہ کے نزدیک دیگر ماخذ تفسیر کے مقابلے میں عقل کو فائق واولیٰ درجہ حاصل ہے۔وہ عقل کو فرقان، نورِالٰہی، فہمِ حقائق کا مستند و معتمد ذریعہ اور خیر وشر میں تمیز کی قوت قرار دیتے ہیں۔ نیز ان کی نظر میں دین عقل وحواس سے حاصل شدہ نتائج کی تصدیق وتائید کرتا ہے۔یوں محمد عبدہ کے نزدیک عقل کا مقام شرع کے تابع نہیں بلکہ شرع پر حاکم ہونا ہے۔انہوں نے عقل کو فیصلہ کن قرار دینے کے اِس اصول کی بنا پر آیات کی تکلفاًتاویل کر کے سائنسی توجیحات پیش کی ہیں۔جمہور ائمہ اسلاف نے عقلِ سلیم کو شرع کے تابع قرار دیا ہے۔اسی لئے تفسیر بالرائے کو ضروری شرائط وتفصیلات کے ساتھ مذموم و محمود میں تقسیم کیا گیا ہے۔ نصوص کو میزانِ عقل پر پرکھتے ہوئے غیر مدلول پر محمول کرنا مذموم طرزِ تفسیر ہے۔

حریتِ عقل کو اہمیت دیتے ہوئے محمد عبدہ نے احادیث اور آثارِ صحابہ کی روشنی میں تفسیرِ آیات کا اہتمام نہیں کیا۔احادیث قبول کرنے کے لئے انہوں نے عقائد واحکام سے متعلقہ احادیث میں تفریق کی ہے۔وہ عقائد میں اخبارِ آحاد کو ماخذ شریعت تسلیم نہیں کرتے۔جبکہ جمہور اہلِ علم کے نزدیک قبولیتِ احادیث میں ایسی تقسیم باطل اور انکارِ حدیث کا ایک مذموم حیلہ ہے جسے ماضی میں بدعتی

فرقوں قدریہ، معتزلہ وغیرہ نے اختیار کیا۔ محمد عبدہ نے خبرِ واحد کے انکار کا موقف اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ متعدد آیات کی تشریح میں خبرِ متواتر کو بھی ایک قابل اعتماد اصول اور مصدرِ تفسیر کی حیثیت نہیں دی بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھتے ہوئے احادیثِ متواترہ میں بھی تواتر معنوی ولفظی کی تفریق کرتے ہیں اور احادیثِ متواتر معنوی کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ **اهل السنة والجماعة** کے ائمہ کرام کا ان تمام احادیث کی صحت وقبولیت پر اجماع ہے جو حدیث کے مستند مجموعوں میں منقول ہیں۔اسی لئے ائمہ امت کے مطابق جو ان کتب احادیث پر نقد وطعن یا انکار کی روش اختیار کریں وہ قابل مواخذہ ہیں۔

آثارِ صحابہ وتابعین اور جلیل القدر مفسرین کے محفوظ ومستند ذخیرۂ تفسیر سے استفادۂ علمی بھی محمد عبدہ کے نزدیک اہمیت نہیں رکھتا۔ وہ اکابرینِ امت کی مقبول ومتداول تفاسیر سے اخذ واستفادہ کی شرط کو حریتِ فکر کی راہ میں مزاحم قرار دیتے ہیں۔انہوں نے مختلف مقامات پر مفسرینِ کرام سے معانئ قرآن وصول کرنے والوں کو مقلدین قرار دے کر شدید تنقید کی ہے۔ محمد عبدہ اپنے اس موقف میں جمہور کے موقف سے منفرد ہیں۔ائمہ دین نے دین کی تشریح وتفہیم کے لئے آثار صحابہ وتابعین اور اسلاف کی متابعت اختیار کی۔ سفیان ثوریؒ" انماالدین بالآثار"[1] اور امام ابو حنیفہؒ "علیک بالاثر وطریقة السلف"[2] کے الفاظ سے اتباع آثار واسلاف کو لازمی قرار دیتے ہیں۔اس طرح محمد عبدہ کے تفسیری اصول ائمہ اسلاف کے مسلمہ اصول وقواعد سے متصادم نظر آتے ہیں۔

تفسیرِ قرآن کے لئے جن علوم کی معرفت ضروری ہے ان میں علمِ اسباب نزول اور ناسخ ومنسوخ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ لیکن جمہور مفسرین کے برعکس مطلق عقل ودانش کی بنیاد پر تفسیر کرتے ہوئے محمد عبدہ نے آیات کی شانِ نزول سے صرفِ نظر کیا ہے اور آپ وقوعِ نسخ کے قائل بھی نہیں ہیں،اسی لئے آیت﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا ... الخ﴾[3] کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک نبی کی نبوت کی صداقت ونبوت کے لئے جو دلائل ومعجزات عطا کرتے ہیں،اسے دوسرے نبی کے وقت میں فراموش کردیا جاتا ہے اور دوسرے نبی کو اس سے بہتر یا ویسے ہی دلائل ومعجزات عطا کئے جاتے ہیں۔

آزاد عقلیت پر مبنی تفسیر کا یہ اسلوب آیات کے مابین ربط ومناسبت کے بیان اور قصص القرآن کی تشریح میں بھی سامنے آتا ہے۔ نیز محمد عبدہ نے مفردات کے لغوی معنی سے بھی اپنے ذاتی میلان کے مطابق استشہاد کیا ہے۔ جیسا کہ آیت کریمہ ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ... الخ﴾[4] کی تشریح یوں کرتے ہیں: سفه، سفاهة، رائے، فکر اور اخلاق میں اضطراب کو کہا جاتا ہے۔ بردباری اور برداشت نہ رکھنے والے لوگ جو مقلدین اور اہلِ جمود ہیں وہ گمان کرتے ہیں کہ قبلہ جو معین عمارت اور معین جگہ پر ہے دین میں اصل ہے۔اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ایسے کم عقل اور جاہل حضرات کا رد کرنے کے لئے فرمایا کہ ان سے کہہ دو کہ مشرق ومغرب سب جہات اللہ کی ہیں کسی ایک جہت کو فضیلت حاصل نہیں ہے۔ جبکہ امہاتِ کتبِ تفسیر کی رو سے آیتِ ہذا میں سفه سے مراد وہ یہود، منافقین اور مشرکین ہیں جنہوں نے تحویلِ قبلہ پر اعتراض کیا تھا۔

کلامی مباحث سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں محمد عبدہ کا رجحان معتزلہ کے عقائد ونظریات کی طرف نظر آتا ہے۔الٰہیات کے

1- صون المنطق،193/1

2- ایضاً، 100/1

3- البقرة 2: 106

4- البقرة 2: 142

موضوع میں اللہ کی ذات وصفات میں توحید و تنزیہہ کے عقیدہ میں وہ اہلِ سنت کے ہمراہ ہیں لیکن چند مقامات پر معتزلی فکر کو اختیار کیا ہے۔ نبوت کے موضوع میں محمد عبدہ نے معتزلہ کی اتباع کرتے ہوئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیے جانے کا واقعہ تسلیم کرنے کو عقیدۂ عصمتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف قرار دیا ہے جبکہ صحیحین میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کئے جانے کی احادیث موجود ہیں جنہیں اہلِ سنت نے تسلیم کیا ہے۔اسی طرح اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا اہلِ کتاب کے لئے بھی لازم ہے۔ لیکن محمد عبدہ کہتے ہیں کہ اگر اہلِ کتاب اپنی دینی تعلیمات پر اخلاص کے ساتھ عمل کریں تو وہ مومن، صالح اور فوز وفلاح کے حقدار ہوں گے۔ تفسیر مفتی محمد عبدہ میں روایات کے انکار، بدعتی فرقہ کی تقلید اور ذاتی میلانات پر مبنی تشریح آیات کا اسلوب آخرت سے متعلقہ امور کی وضاحت میں بھی سامنے آتا ہے۔کلامی مباحث میں ایک اہم موضوع گناہ گار مسلمانوں کے خلود فی النار کے بارے میں ہے۔اہلِ سنت کا عقیدہ ہے کہ مسلمان خواہ کس قدر گناہ گار ہو اگر اس کے دل میں رائی کے برابر ایمان ہے تو وہ جنت میں داخل ہو گا۔ لیکن محمد عبدہ کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو نجات کا ذریعہ نہیں سمجھتے بلکہ وہ معتزلہ کی طرح معاصی سے اجتناب، توبہ اور عملِ صالح کو نجات کی شرط قرار دیتے ہیں۔اس ضمن میں محمد عبدہ نے اہلِ سنت کی تنقیص اور ان پر طعن بھی کیا ہے، ارتکابِ معاصی کے بعد توبہ نہ کرنے والے کو خوارج کا موقف اپناتے ہوئے کافر بھی کہا ہے، اہلِ سنت کے معتزلہ کے ساتھ اصولی اختلاف کو محض لفظی بھی قرار دیا ہے اور ابرار، خالط وتائب وغیرہ اصطلاحات وضع کر کے بتکلف اہلِ سنت کے ہمنوا بھی ہوئے ہیں۔ایمان بالملائکہ ایمانیات کا ایک اہم حصہ ہے قرآن مجید کی بیشتر آیات اور بکثرت احادیث کی رو سے ملائکہ اللہ کی مکرم مخلوق ہیں جو اللہ کی طرف سے مختلف امور پر مامور ہیں لیکن محمد عبدہ کا نظریہ ہے کہ ملائکہ مستقل بالذات مخلوق نہیں ہیں بلکہ انسانی نفس کے اندر موجود خواطرِ خیر کا نام ملائکہ ہے۔

عملی احکامِ دینیہ سے متعلق آیات کی تفسیر میں بھی محمد عبدہ نے جمہور علما سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔وہ کتبِ فقہ کو فنون کی کتابیں قرار دیتے ہیں جن میں جامع مانع تعریفات اور اندازے لگائے ہیں۔ حدود اللہ نافذ کرنے کے حوالے سے محمد عبدہ یہ حکم بیان کرتے ہیں کہ اگر مجرم تائب ہو جائے اور اصلاح پر آمادہ ہو تو ولی الامر سزا ساقط کر دے گا۔ جبکہ قرآن وسنت کی بکثرت نصوص کی روشنی میں مذاہب اربعہ کا موقف ہے کہ بعد از گرفت حد کے حقدار مجرم سے ولی الامر کو سزا ساقط کرنے کا اختیار نہیں۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو محمد عبدہ مغربی فکر سے متاثر نظر آتے ہیں انہوں نے آزادیٔ رائے کی بنا پر ذاتی افکار و نظریات کے تابع تفسیر پیش کی ہے اور اسلاف کی راہ سے منحرف ہوئے ہیں۔ مغربی افکار و نظریات کی فوقیت کے اس دور میں دین کی واضح اور شفاف تعلیمات بیان کرنا وقت کی اہم ضرورت تھی لیکن ان کی تفسیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اس فریضہ کی ادائیگی کے بجائے پیچیدہ تاویلات سے قاری کو ذہنی انتشار اور اسلامی تعلیمات کے بارے میں شکوک وشبہات میں مبتلا کیا ہے۔

اشاریہ جات

فہرست آیات

فہرست احادیث

فہرست أعلام

فہرست اماکن

مصادر و مراجع

مصادر و مراجع

- **القرآن الحکیم**
- آلوسی، شہاب الدین سید محمود بغدادی(م 1270ھ)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، س-ن
- ابراہیم البیومی غانم، صلاح الدین الجوہری، **الامام محمد عبده مائة عام علی رحیله**، دار الکتاب المصری القاہرۃ، الطبعة الاولی، 1430ھ/2009ء
- ابن ابی العز الحنفی، محمد بن علی بن محمد(م 792ھ)، **شرح العقیدۃ الطحاویة**، المکتب الاسلامی للطباعة والنشر، بیروت، 1416ھ/1996ء
- ابن الأثیر، علی بن محمد بن محمد(م 630ھ)، **الکامل فی التاریخ**، دار الکتاب العربی، بیروت، الطبعة الثانیة، 1420ھ/1999ء
- ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی(م 597ھ)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، لبنان، الطبعة الاولیٰ، 1423ھ/2002ء
- ایضاً، **تذکرۃ الاریب فی تفسیر الغریب**، مکتبة معارف الریاض، الطبعة الاولی، 1407ھ/ 1986ء
- ایضاً، **نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر**، مؤسسة الرسالة بیروت، الطبعة الثالثة، 1407ھ/ 1987ء
- ابن تغری بردی یوسف (م 874ھ)، **النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة**، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولیٰ، 1413ھ
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم(م 728ھ)، **مقدمة فی اصول التفسیر**، المکتبة العلمیة، لاهور، س-ن؛ مطبعة الترقی بدمشق، الطبعة الاولیٰ، 1355ھ/1936ء
- ایضاً، **العقیدۃ الواسطیة**، دار العربیة للطباعة والنشر والتوزیع بیروت لبنان س ن
- ایضاً، **مجموعة الفتاویٰ**، دار الحدیث، القاهرۃ، 1427ھ/2006ء
- ایضاً، **العبودیة**، المکتب الاسلامی للطباعة والنشر بیروت، الطبعة الثانیة، 1389ھ
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی(م 852ھ)، **نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر**، مکتبة ابن عباس للنشر والتوزیع المنصورۃ، جمهوریة مصر العربیة، س ن
- ایضاً، **فتح الباری**، دار المعرفة بیروت، لبنان، س-ن
- ایضاً، **لسان المیزان**، دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، الطبعة الاولی، 1416ھ/1995ء
- ایضاً، **بلوغ المرام من ادلة الاحکام مع شرح صفی الرحمٰن مبارکپوری**، دار السلام للنشر والتوزیع الریاض، س ن

- ابن حزم الاندسی، علی بن احمد بن سعید(م456ھ)، الفصل فی الملل والاھواء والنحل، دار الكتب العلمیۃ، بیروت، لبنان،الطبعۃالثانیۃ، 1420ھ/1999ء
- ایضاً، الاحکام فی اصول الاحکام،دارالآفاق الجدیدۃ،بیروت،1403ھ/1983ء
- ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن محمد(م 808ھ)، کتاب العبر وديوان المبتداء والخبر، دار الکتب العلمیۃ بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، 1424ھ
- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد(م595ھ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،فاران اکیڈمی،اردو بازار لاھور، س ن
- ابن قیم الجوزیۃ، محمد بن ابو بکر(م751ھ)، الفوائد المشوق الی علوم القرآن،دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان، س ن
- ایضاً، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطلة، مکتبۃ اضواء السلف الریاض، الطبعۃ الاولیٰ، 1425ھ/ 2004ء
- ایضاً، زادالمعاد في هدي خير العباد، مؤسسۃ الرسالۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت لبنان، الطبعۃ الثالثۃ، 1418ھ/1998ء
- ایضاً، اعلام الموقعين عن رب العالمين، دارالکتب العلمیۃ، بیروت ، الطبعۃ الثانیۃ، 1414ھ؛ دار ابن الجوزی المملکۃ العربیۃالسعودیۃ،الطبعۃالاولیٰ،1423ھ
- ابن کثیر،اسماعیل بن عمر(م774ھ)، البداية والنهاية،دارالمعرفۃ بیروت،الطبعۃالثانیۃ،1417ھ/1997ء
- ایضاً، تفسير القرآن العظيم، دار السلام، الریاض، 1414 ھ؛ دار ابن حزم للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1420ھ
- ابن ماجہ، محمد بن یزید القزوینی(م273ھ)،السنن،دارالسلام للنشر والتوزیع الریاض،1430ھ/2009ء
- ابن ناصر الدین الدمشقی، محمد بن عبداللہ بن محمد(م842ھ)، جامع الآثار فی السیر ومولد المختار، وزارۃ الاوقاف الشؤن الاسلامیۃ،دولۃ قطر،الطبعۃالاولیٰ،1431ھ/2010ء
- ابن نجیم، زین العابدین بن ابراہیم(م970ھ)، الاشباه والنظائر، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1413ھ/1993ء
- ابنِ ھشام،عبدالملک بن ھشام(م213ھ)، السيرة النبوية،داراحیاء التراث العربی بیروت، س ن
- ابو حیان، محمد بن یوسف اندلسی (م 745ھ)،البحر المحيط فی التفسير، دارالفکر بیروت لبنان، 1412ھ؛ دار الکتب العلمیۃ بیروت،الطبعۃالاولیٰ1413ھ/1993ء
- ابوداؤد، سلیمان بن الاشعث السجستانی(م275ھ)،السنن،دارالسلام للنشر والتوزیع الریاض،1430ھ/2009ء
- ابوریّہ، جمال الدين افغانی،دارالمعارف القاھرۃ،الطبعۃالثالثۃ،1980ء
- ابو طاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادی (م817ھ) (جمع وتدوین)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، دارالکتب

العلمیۃ، بیروت، 1412ھ/1992ء

- ابو عبید احمد بن محمد الھروی (م 401ھ)، **الغریبین فی القرآن والحدیث**، مکتبۃ نزار مصطفی البازمکۃ المکرمۃ/الریاض، الطبعۃ الاولیٰ، 1419ھ
- ابو عبید قاسم بن سلام الھروی (م 224ھ)، **الناسخ و المنسوخ**، مکتبۃ الرشد الریاض، الطبعۃ الثانیۃ، 1418ھ
- ابو نعیم الاصبھانی، احمد بن عبداللہ بن احمد (م 430ھ)، **دلائل النبوۃ**، دار النفائس بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، 1406ھ/1986ء
- احمد امین، **زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث**، دار الکتاب العربی بیروت لبنان، 1948ء
- احمد بن حنبل (م 241ھ)، **المسند**، مکتبہ دار الباز، مکۃ المکرمۃ، الطبعۃ الثانیہ، 1414 ھ
- احمد قشیری، **المفسر شروطه آدابه مصادره**، مکتبہ الرشد ناشرون، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، الریاض، الطبعۃ الاولیٰ، 1429ھ/2008ء
- اسکندر عمون، **تاریخ مصر**، مطبعۃ المعارف بشارع الفجالۃ بمصر، الطبعۃ الثانیۃ، 1331ھ
- اشرف علی تھانوی، مولانا (م 1943ء)، **اسلام اور عقلیات**، ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور، 1994ء
- انتظام اللہ شہابی، سجاد میرٹھی، **تاریخ ملت (جلد ہفتم تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ)**، ندوۃ المصنفین اردو بازار، جامع مسجد دہلی، مطبوعہ فاروقی پریس، لعل کنواں دہلی، نومبر 1950ء
- انور شاہ کاشمیری، علامہ، **عقیدۃ الاسلام فی حیاۃ عیسیٰ علیہ السلام**، مترجم: مولانا ابو طلحہ صغیر، زمزم پبلشرز، 2005ء
- البخاری، محمد بن إسماعیل (م 256ھ)، **الجامع الصحیح**، دار السلام للنشر والتوزیع الریاض، الطبعۃ الثانیۃ، 1419ھ/1999ء
- بدر عالم، مولانا (م 1965ء)، **ترجمان السنہ**، مکتبۃ رحمانیہ اردو بازار لاہور، س ن
- ایضاً، **نزولِ عیسیٰ علیہ السلام**، ادارہ نشریاتِ اسلام، رحیم یار خان، س ن
- البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد (م 482ھ)، کنز **الوصول الی معرفۃ الاصول**، میر محمد کتاب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی، س ن
- البیضاوی، ناصر الدین عبداللہ بن عمر (م 685ھ)، **انوار** التنزیل **و اسرار التاویل**، دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، س ن
- البیہقی، احمد بن الحسین بن علی (م 458ھ)، **السنن الکبریٰ**، دار الکتب العلمیہ بیروت، لبنان، الطبعۃ الثالثۃ، 2003ء/1424ھ
- الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م 279ھ)، **الجامع**، دار السلام للنشر والتوزیع الریاض، 1430ھ/2009ء
- التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر (م 793ھ)، **شرح المقاصد**، انتشارات شریف الرضي ایران، قم، الطبعۃ الاولیٰ، 1409ھ/1989ء

- ایضاً،شرح العقائد النسفية،مکتبۃ امدادیۃ ملتان پاکستان، س ن
- ثروت صولت، **ملتِ اسلامیہ کی مختصر تاریخ** ،اسلامک پبلی کیشنز(پرائیوٹ لمیٹڈ)،لاہور، طبع نہم، جون 2006ء
- جرجی زیدان،تراجم مشاهير الشرق فی القرن التاسع عشر،مؤسسۃ ہنداوی للتعلیم والثقافۃ،الطبعۃ 2012ء
- الجصاص،ابو بکر احمد بن علی(م 370ھ)،احکام القرآن،داراحیاء التراث العربی،بیروت لبنان،الطبعۃ 1412ھ/1992ء
- جمال الدین الافغانی والشیخ محمد عبدہ،العروة الوثقیٰ ،دارالکتاب العربی بیروت،لبنان،الطبعۃ الثانیۃ،1400ھ/ 1980ء
- چارلس سی آدم، **اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں**، مترجم: عبدالمجید سالک، مجلس ترقی ادب کلب روڈ، لاہور، طبع دوم، 2002ء
- الحاکم، محمد بن عبداللہ (م 405ھ)، المستدرک علی الصحیحین، دارالکتب العلمیہ بیروت ،لبنان، الطبیۃ الثانیۃ، 1422ھ
- حسن الاعظمی، **آج کا مصر**،اردو اکیڈمی لاہور، س-ن
- ایضاً، **آزاد مصر**، فیروز سنز فاران لمیٹڈ کراچی، طبع اول، 1948ء
- ایضاً، **محمد عبدہ اور پان اسلامزم**، فیروز سنز کراچی، طبع اول، 1948ء
- حسن عسکری، **جدیدیت**، ادارہ فروغِ اسلام لاہور، 1997ء
- خالد بن عثمان السبت،قواعد التفسیر،دارابن عفان للنشر والتوزیع، 1421ھ
- خالد عبدالرحمٰن العک،تسهيل الوصول الی معرفة اسباب النزول،دارالمعرفۃ،بیروت،الطبعۃ الاولیٰ، 1419ھ
- ایضاً،اصول التفسير وقواعده،دارالنفائس،بیروت،الطبعۃ الثانیہ، 1416ھ
- خطیب بغدادی، ابو بکر احمد بن علی(م 463ھ)، الکفایة فی علم الروایة، دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدرآباد، اندیا، 1357ھ
- خیر الدین الزرکلی، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين، دارالعلم للملایین، بیروت لبنان، الطبعۃ الخامسۃ عشرۃ، 2002ء
- الدارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن (م 255ھ)، السنن، قدیمی کتب خانہ، مقابل آرام باغ، کراچی، س-ن
- الدامغانی، حسین بن محمد(م 478ھ)، الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، دارالعلم للملایین بیروت لبنان، الطبعۃ الرابع، 1983ء
- الذھبی، محمد بن احمد بن عثمان(م 748ھ)، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، دار الکتاب العربی بیروت، لبنان، 1423ھ/2003ء
- ایضاً، اثبات الشفاعة، مکتبۃ اضواء السلف الریاض، الطبعۃ الاولیٰ، 1420ھ
- ایضاً، الکبائر، مکتبۃ الفرقان، الامارات العربیۃ المتحدۃ، عجمان، الطبعۃ الثانیہ، 1426ھ/2003ء
- الرازی، فخر الدین محمد بن عمر(م 606ھ)، مفاتیح الغیب، دارالفکر بیروت لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1401ھ/1981ء

- راغب اصفہانی (م502ھ)، **مفردات القرآن**، ترجمہ: مولانا عبدہ فیروز پوری، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور، 1987ء
- راغب الطباخ، **تاریخ افکار وعلوم اسلامی**، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، 2014ء
- رشید رضا (م1354ھ)، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، دار الفضیلۃ للنشر والتوزیع والتصدیر، القاہرۃ، الطبعۃ الثانیۃ، 1427ھ/2006ء
- ایضاً، **مجلة المنار**، مطبعۃ المنار بشارع درب الجمامیز بمصر، س-ن
- زاہد علی، ڈاکٹر، **تاریخ فاطمیینِ مصر**، مشتاق بک کارنر اردو بازار، لاہور، 2010ء
- الزرقانی، محمد عبد العظیم، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، دار الکتاب العربی بیروت، الطبعۃ الاولیٰ، 1415ھ/1995ء؛ دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، س-ن
- الزرکشی، بدر الدین محمد بن عبد اللہ بن بھادر (م 794ھ)، **البرهان فی علوم القرآن**، دار الحدیث القاہرۃ، 1427ھ/2006ء؛ دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، الطبعۃ الاولی، 1428ھ
- زکی نجیب محمود، **مصر — سرزمین اور باشندے**، مترجم: سید ہاشمی فرید آبادی، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، طبع اول، 1963ء
- الزمخشری، ابو القاسم محمود بن عمر (م 538ھ)، **الكشاف عن حقائق التنزیل و عيون الاقاويل فی وجوه التاويل**، دار المعرفۃ، بیروت، لبنان، الطبعۃ الثانیۃ، 1426ھ
- زید بن عبد العزیز، **الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية**، مطابع الریاض، الطبعۃ الاولیٰ، 1377ھ
- سعید حوی، **الاساس فی السنة وفقهها (القسم الثالث: العبادات فی الاسلام)**، دار السلام للطباعۃ والنشر والتوزیع، الطبعۃ الاولیٰ، 1414ھ
- سید ابوالاعلیٰ مودودی (م1979ء)، **اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر**، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، 2002ء
- سید ابوالحسن علی ندوی (م1999ء)، **مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش**، مجلس نشریاتِ اسلام کراچی، س-ن
- سید سلیمان ندوی و شبلی نعمانی، **سیرۃ النبی ﷺ**، مکتبہ اسلامی راولپنڈی، طبع اول، 2002ء
- سید نصیر احمد، **مصر عہدِ فاروقی سے جمال عبد الناصر تک**، مطبع و سن ندارد
- السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابو بکر (م 911ھ)، **الدر المنثور فی التفسير بالماثور**، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان، 1411ھ؛ مرکز ھجر للبحوث والدراسات العربیۃ والاسلامیۃ القاہرۃ، الطبعۃ الاولیٰ، 1424ھ/2003ء
- ایضاً، **الخصائص الكبرىٰ**، دار الکتب الحدیثۃ، س ن
- ایضاً، **صون المنطق والكلام عن فنی المنطق والكلام**، دار النصر للطباعۃ بمصر، الطبعۃ الثانیۃ، س-ن
- ایضاً، **لباب النقول فی اسباب النزول**، مؤسسۃ الکتب الثقافیۃ بیروت لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1422ھ/2002ء
- ایضاً، **الاتقان فی علوم القرآن**، مکتبۃ المعارف الریاض، الطبعۃ الثانیۃ، 1416ھ؛ دار الغد الجدید القاہرۃ، الطبعۃ الاولیٰ،

1427ھ

- الشاطبی، ابو اسحاق ابراھیم بن موسیٰ(م 790ھ)، **الموافقات فی اصول الشریعۃ**، دارالکتب العربی بیروت لبنان، الطبعۃ1427 ھ
- ایضاً،**الاعتصام** ،دارابن الجوزی للنشر والتوزیع،المملکۃ العربیۃ السعودیۃ،الطبعۃ الاولی،1429ھ/2009ء
- الشافعی، محمد بن ادریس(م204ھ)،**الرسالۃ**،مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی والادہ بمصر،الطبعۃ الاولی،1357ھ/1938ء
- شاہ ولی اللہ(م1762ء)،**الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، مترجم مولاناسید محمد مہدی الحسنی، مولانا حبیب الرحمٰن صدیقی کاندھلوی، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، لاہور، س ن؛قرآن محل تاجرانِ کتب مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی،1383ھ
- ایضاً، **حجۃ اللہ البالغہ**، مترجم :مولانا ابو العلاء محمد اسماعیل، مکی دار الکتب اردو بازار لاہور، 1999ء؛ کتب خانہ شانِ اسلام، اردو بازار، لاھور، س-ن
- شمس الحق افغانی،**علوم القرآن**، مکتبہ اشرفیہ، جامعہ اشرفیہ، لاہور، س،ن
- الشوکانی، محمد بن علی(م 1250ھ)، **ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول**، دار الفضیلۃ للنشر والتوزیع الریاض،الطبعۃ الاولی،1421ھ/2000ء
- ایضاً،**نیل الاوطار من اسرار منتقی الاخبار**،دارابن الجوزی،المملکۃ العربیۃ السعودیۃ،الطبعۃ الاولی،1427ھ
- صالح بن فوزان، دکتور، **الارشاد الی صحیح الاعتقاد والرد علی اھل الشرک والالحاد**، المکتب التعاونی للدعوۃ والارشاد الریاض،الطبعۃ الثالثۃ، 1433ھ/2012ء
- صبحی صالح(م1977ء)،ڈاکٹر،**علوم القرآن**،مترجم: غلام احمد حریری، ملک سنز ناشران وتاجران کتب فیصل آباد، طبع چہارم، 1994ء
- صدیق حسن خان، نواب(م 1307ھ)، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، المکتبۃ العصریۃ بیروت، الطبعۃ 1412ھ/ 1992ء
- ایضاً، **مجموعہ رسائل عقائد**، دارابی طیب للنشر والتوزیع گوجرانوالا، طبع اول، 2013ء
- ایضاً، **قطف الثمر فی بیان عقیدۃ أھل الاثر**، شرکۃ الشرق الاوسط للطباعۃ، عمان، الطبعۃ الاولی،1404ھ/1984ء
- الصنعانی، محمد بن اسماعیل(م1128ھ)، **سبل السلام الموصلۃ الی بلوغ المرام**، دار العاصمۃ للنشر والتوزیع الریاض، الطبعۃ الاولی، 1417ھ/ 1997ء
- ایضاً،**تفسیر غریب القرآن**،دارابن کثیر دمشق الطبعۃ الاولی،1421ھ
- الطبرانی، سلیمان بن احمد(م360ھ)،**المعجم الأوسط**،دارالحرمین للطباعۃ والنشر والتوزیع،القاھرۃ،1415ھ/1995ء
- الطبری، محمد بن جریر(م 310ھ)، **تاریخ الرسل والملوک**، دار ابن کثیر، للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت/دمشق، الطبعۃ الاولی،1428ھ/2007ء

- ایضاً، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الاولی، س-ن؛ مرکز البحوث والدراسات العربیة والاسلامیة بدار ھجر، القاھرة، الطبعة الاولی، 1422ھ/2001ء
- الطحاوی، احمد بن محمد (م321ھ)، العقیدة الطحاویة، دارابن حزم للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت لبنان، الطبعة الاولی، 1416ھ/1995ء
- الطیبی، شرف الدین الحسین بن عبداللہ(م743ھ)، الکاشف عن حقائق السنن (شرح الطیبی)، مکتبة نزار مصطفی الباز مکہ مکرمہ، الطبعة الاولی، 1417ھ/ 1997ء
- عباس محمود العقاد، عبقری الاصلاح والتعلیم الاستاذ محمد عبده، مؤسسة ہنداوی للتعلیم والثقافة القاھرة، جمهوریة مصر العربیة، 2012ء
- عبدالرحمٰن الجزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان، الطبعة الثانیہ، 1424ھ/2003ء
- عبدالقادر عودة(م1954ء)، التشریع الجنائی الاسلامی، دارالکتب العلمیہ بیروت، الطبعة الاولی، 1426ھ/2005ء
- عبدالقاہر بن طاہر البغدادی(م 429ھ)، الناسخ والمنسوخ فی القرآن، مکتبة نزار مصطفی الباز الریاض، الطبعة الاولی، 1418ھ
- ایضاً، **الفرق بین الفرق**، مترجم: پروفیسر علی محسن صدیقی، قرطاس ادارۂ تصنیف وتالیف و ترجمہ کراچی یونیورسٹی، کراچی، 1426ھ/2005ء
- عبدالکریم زیدان، اصول الدعوة، مؤسسة الرسالة الطباعة والنشر والتوزیع بیروت الطبعة التاسعة، 1423ھ/2002ء
- عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقه، اسلامی اکادمی لاہور پاکستان، س ن
- عبدالمتعال الصعیدی، المجددون فی الاسلام، مکتبة الآداب ومطبعتها بالجمامیز، س-ن
- عبدالمنعم النمر، علم التفسیر، دارالکتاب المصری، الطبعة الاولی، 1405ھ/1985ء
- عفت محمد الشرقاوی، اتجاهات التفسیر فی مصر فی العصر الحدیث، کلیة الآداب جامعة عین شمس بمصر، 1972ء
- عیاض قاضی اندلسی(م544ھ)، الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ، دارالحدیث القاھرة، 2004ء
- فهد بن عبدالرحمن الرومی، الدکتور، منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، مؤسسة الرسالة المملکة العربیة السعودیة، 1403ھ
- ایضاً، بحوث فی اصول التفسیر ومناهجه، مکتبة التوبة الریاض، الطبعة الرابعة، 1419ھ
- القاسمی، محمد جمال الدین(م 1322ھ)، محاسن التاویل، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعة الاولی، 1415ھ
- القرطبی، ابو عبداللہ محمد بن احمد(م 671ھ)، الجامع لاحکام القرآن، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، 1408ھ؛ مؤسسة الرسالة بیروت الطبعة الاولی، 1427ھ/2006ء

- القسطلانی، احمد بن محمد(م923ھ)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، المکتب الاسلامی، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، 1425ھ/2004ء
- گوہر رحمٰن، مولانا، **علوم القرآن**، مکتبہ تفہیم القرآن، مردان،، طبع دوم، 2003ء
- اللجنۃ العلیاء للاحتفال بالعید الالفی للازہر الامانۃ العامۃ، **الازهر تاريخه و تطوره**، الشرکۃ المصریۃ للطباعۃ والنشر، القاہرۃ، طبعۃ الثانیہ، 1403ھ/1983ء
- محمد ابوزہرہ، **اسلامی مذاہب**، مترجم: غلام احمد حریری، ملک سنز ناشران وتاجران کتب فیصل آباد، 2004ء
- محمد ادریس کاندھلوی، **سیرتِ مصطفٰی ﷺ**، کتب خانہ مظہری کراچی، س ن
- محمد اکرام چغتائی، **جمال الدین افغانی (اتحاد عالمِ اسلامی کا نقیب)**، سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور، 2005ء
- محمد اکرام چغتائی، **مجموعہ سید جمال الدین افغانی**، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2006ء
- محمد البہی، الدکتور، الفكر الاسلامی الحديث وصلته بالاستعمار الغربی، مطبعۃ احمد علی مخیمر، س-ن
- محمد بن بھاؤالدین (م956ھ)، القول الفصل شرح الفقه الاكبر الامام الاعظم ابی حنيفة، کتاب ناشرون بیروت لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1434ھ/2013ء
- محمد بن عبدالکریم الشہرستانی(م548ھ)، الملل والنحل، دارالسرور بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ، 1368ھ/1948ء
- محمد تقی عثمانی، مولانا، **علوم القرآن**، مکتبۃ دارالعلوم، کراچی، 2005ء؛ مکتبہ دارالعلوم کراچی، 2013ء
- محمد حسین الذھبی، التفسير و المفسرون، دارالکتب الحدیثۃ، الطبعۃ الثانیۃ، بیروت، 1396ھ
- محمد عبدالغفار، **آثارِ جمال الدین افغانی**، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2008ء
- محمد عبدالقدوس قاسمی، **مضامین جمال الدین افغانی**، ادارہ فروغ اردو لاہور، س-ن
- محمد عبدہ ورشید رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهوربتفسير المنار، دارالکتب العلمیۃ بیروت، لبنان، الطبعۃ الثانیۃ، 1426ھ/2005ء
- محمد عبدہ(م 1323ھ)، تفسير القرآن الكريم (تفسير جزء عم)، مطبعۃ مصر شرکۃ ساھمۃ مصریۃ، الطبعۃ الثالثۃ، 1341ھ
- محمد عمارہ، الدکتور، **الاعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده**، دارالشروق القاہرۃ، الطبعۃ الاولیٰ، 1414ھ/1993ء
- محمد کمال السید محمد الحامی، الازهر جامعاً و جامعةً أو مصر فی الف عام، الهیئۃ العامۃ لشؤن المطابع الامیریۃ القاہرۃ، 1406ھ/1986ء
- محمد مالک کاندھلوی، مولانا، **منازل العرفان فی علوم القرآن**، ناشرانِ قرآن لمیٹڈ، اردو بازار لاہور، س ن
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، **حرمتِ ربا اور غیر سودی مالیاتی نظام**، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز اسلام آباد، طبع دوم، 1994ء
- ایضاً، **محاضراتِ قرآنی**، الفیصل ناشران وتاجرانِ کتب، لاہور، طبع دوم 2005ء

- محمود بن ابو الحسن بن الحسین النیشاپوری(م 550ھ)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، مکتبۃ التوبۃ الریاص، الطبعۃ الاولی، 1418ھ
- المسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی،(م346ھ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولی، س-ن
- مسلم بن الحجاج(م261ھ)، **الجامع الصحیح**، دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، الطبعۃ الثانیۃ، 1421ھ/2000ء
- مناع خلیل القطان، **مباحث فی علوم القرآن**، مکتبۃ المعارف، للنشر والتوزیع الریاض، الطبعۃ الاولی، 1413 ھ
- منصور بن راشد، **العصمة فی ضوء عقیدة اهل السنة والجماعة**، مکتبۃ الرشد الریاض، الطبعۃ الاولی، 1435ھ/ 2014ء
- النسائی، ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب(م303ھ)، السنن، دار السلام للنشر والتوزیع الریاض، 1430ھ/2009ء
- نظام الدین نیشاپوری، حسن بن محمد حسین (م 728ھ)، **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان، الطبعۃ الاولی، 1416ھ
- النووی، یحیی بن شرف(م676ھ)، **المنهاج شرح صحیح المسلم** ، المطبعۃ المصریۃ بالازھر، الطبعۃ الاولی، 1347ھ/1929ء
- الواحدی، علی بن احمد(م 468ھ)، **اسبابِ نزول القرآن**، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان، الطبعۃ الاولی، 1411ھ/1991ء
- وھبۃ الزحیلی، الدکتور، **الفقه الاسلامی وادلته**، دارالفکر دمشق، الطبعۃ الرابعۃ، 1418ھ/1997ء
- یاقوت بن عبداللہ حموی(م 626ھ)، **معجم البلدان**، دار صادر بیروت، س-ن
- الیعقوبی، احمد بن اسحاق بن جعفر(م292ھ)، **تاریخ الیعقوبی**، دارالکتب العلمیۃ بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، 1423ھ
- یوسف القرضاوی، **العبادة فی الاسلام**، مکتبۃ وھبۃ القاھرۃ، الطبعۃ الرابعۃ والعشرون، 1414ھ/ 1995ء

English Books

- Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939**, Oxford University Press, London, 1970
- Bayard Dodge, **Al-Azhar A Millennium of Muslim Learning**, The Middle East Institute Washington, D. C., 1961
- Charles Kurzman, **Modernist Islam 1840- 1940**, Oxford University Press, New York, 2002
- Georgiana G. Stevens, **Egypt Yesterday and Today**, Holt, Rinehart and Winston, Inc., United States of America, New York, 1963
- Gordon Waterfield, **Egypt**, Thames and Hudson LTD, London, 1967
- J. C. B. Richmond, **Egypt 1978-1952**, Methuen & Co Ltd., London, 1977

- J. J. G. Jansen, **The Interpretation of The Koran in Modern Egypt**, E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 1980
- James S. Coleman, **Education and Political Development**, Princeton University press, New Jersey, 1967
- John Marlowe, **Four Aspects of Egypt**, George Allen & Unwin Ltd., London, 1966
- Karen Armstrong, **The Battle for God**, The Random House Publishing Group, New York, 2001
- M. M. Sharif, **A History of Muslim Philosophy**, Royal Book Company, Karachi, 2013
- Mary Rowlatt, **Founders of Modern Egypt**, Asia Publishing House, Bombay India, 1962,
- Maryam Jameelah, **Islam and Modernism**, Muhammad Yousaf Khan, Publisher, Sant Nagar Lahore, 1977
- Maryam Jameelah, **Islam in Theory and Practice**, Muhammad Yousaf Khan & Sons, Lahore, 1990
- Muzaffar Iqbal, **Science and Islam**, Pentagon Press, New Delhi, India, 2008
- Nikki R. Keddie, **Sayyid Jamal-ad-Din “al-Afghani”**, University of California Press (Ltd) London, England, 1972.
- Osman Amin, **Muhammad ‘Abduh**, Translated by: Charles Wendell, American Council of Learned Societies Washington, D. C., 1953
- P. M. Holt (Editor), **Political and Social Change in Modern Egypt**, Oxford University Press, London, 1968
- Robert Owen and Terence Blunsum, **Egypt The Country and its People**, The Queen Anne Press Ltd., London, 1966
- S. M. Yunns Gilani, Dr., **The Socio-Political Role of the Ulama in Egypt (1798-1870)**, Adam Publishers & Distributers, New Delhi, India, 2007

لغات،موسوعات اور جرائد

- ابن منظور، محمد بن مکرم(م711ھ)،**لسان العرب**،داراحیاءالتراث العربی،بیروت،لبنان،الطبعۃ الاُولی،1408ھ
- الجوھری،ابونصر،اسماعیل بن حماد(م393ھ)،**تاج اللغة و صحاح العربية**،داراحیاءالترث العربی،بیروت،لبنان،الطبعۃ الاُولی،1419ھ
- الزبیدی،ابو الفیض، سید محمد مرتضیٰ الحسینی(م1205ھ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**،دارالفکر للطباعۃ والنشر و التوزیع،بیروت،لبنان،1414ھ

- **دائرة المعارف الاسلامية**،دارالمعرفة بیروت، لبنان، س-ن
- **The Encyclopaedia of Islam**, edited by M. Th. Houtsman, T. W. Arnold, R. Basset and H. Bauer, Luzac & Co, London, 1913
- **ماہنامہ معارف** (اعظم گڑھ انڈیا)، جلد 162، عدد 6، شعبان المعظم 1419ھ/ دسمبر 1998ء ؛ جلد 163، عدد1، رمضان المبارک1419ھ/جنوری 1999ء

Websites

- **رفاعة رافع الطهطاوي**, Retrieved 11 December 2016 from www.hindawi.org/contributors/25759631/
- **نجاة عباسى, الوطنية فى أشعار رفاعة رافع الطهطاوى, دسمبر 2014ء**, Retrieved 11 December 2016 from www.diwanalarab.com/spip.php?page=articlesid-article=40733
- Canal of The Pharaons, Retrieved 8 October 2016 from http://en.m.wikipedia.org/wiki/canal_of_the_Pharaons
- I. S. O. Playfair, The Mediterranean and Middle East I: The Early Successes against Italy (to May 1941), Retrieved 19 september 2016 from http://www.ibiblio.org/hyperwar/UN/UK/UK-Med-I/UK-Med-I-Preface.html
- J. Heyworth-Dunne, Rifãåh Badawi Rãfi at-Tahtawi: The Egyptian Revivalist, Retrieved 18 November 2016 from www.islamicmanuscripts.info>articles
- The Caisse de la Dette Retrieved 14 October 2016 from https://en.m.wikipedia.org/wiki/Caisse_de_la_Dette